

NEWMANIANA

AÑO IV - NUMERO 13

DICIEMBRE 1994



**NUMERO
ESPECIAL
V° ENCUESTRO
NEWMANIANO**

Ex umbris et imaginibus in veritatem

Publicación de AMIGOS DE NEWMAN en la Argentina

**UN BANCO
QUE SE PREOCUPA
POR EL
DESARROLLO
DEL PAIS ES
ALGO MAS QUE
UN BANCO.**



BANCO DE BOSTON

NEWMANIANA



Año IV- N° 13
Diciembre 1994

Director

Pbro. Fernando María Cavaller

Consejo de Redacción

Dra. Inés de Cassagne

Sra. María Teresa Richards de Riva Posse

Lic. Pablo Augusto Marini

NEWMANIANA (ISSN 0327-5876)
es una publicación cuatrimestral.
Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual N° 237216.

Propiedad de

Fernando María Cavaller

Dirección: Av. Liniers 1560 (1648)

Tigre - Pcia. de Buenos Aires -

República Argentina.

Impresa en talleres

de Impresiones Avellaneda,

Dr. Manuel Ocantos 253-

(1870) Avellaneda

Sumario

Reseña

El V Encuentro Newmaniano 2

P. Fernando M. Cavaller

Primera Conferencia

**La personalidad de John Newman en su
teología 6**

Padre José Morales Marín

Segunda Conferencia

**La conciencia cristiana en la
concepción ética y religiosa
newmaniana 14**

Padre José Morales Marín

Tercera Conferencia

**Presentación de la traducción al
español de la novela de Newman
"Perder y Ganar" (Loss and Gain) 25**

Prof. Víctor García Ruiz

Cuarta Conferencia

Newman y los Padres de la Iglesia 37

Padre José Morales Marín

Quinta Conferencia

**Newman y
la Idea de una Universidad 43**

Padre José Morales Marín

EL V ENCUENTRO

JOSE MORALES MARIN

Nació en Madrid el 4 de diciembre de 1934. Ordenado sacerdote el 13 de agosto de 1961. Incardinado en la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei. Licenciado en Derecho (Universidad de Madrid, 1956). Doctor en Derecho (Universidad de Barcelona, 1960) y en Sagrada Teología (Universidad Pontificia Lateranense, Roma, 1962). Es actualmente Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Dirige la publicación periódica "Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia".

Trabaja en temas de Teología dogmática y espiritual, y ha investigado extensamente en la vida y escritos del Cardenal Newman. Ha publicado los libros siguientes: "Los sistemas de formación de los Funcionarios públicos", Madrid, 1962; "John Henry Newman: El camino hacia la Fe católica", Pamplona, 1978; "Sagrada Biblia Tomo V: Los Hechos de los Apóstoles", Pamplona 1984; Traducción, introducción y Notas de "J. H. Newman, Discursos sobre la Fe", Madrid, 1981; "El Elemento Jurídico en la Iglesia", Roma 1986; "Religión, Hombre e Historia. Estudios Newmanianos", Pamplona, 1989; "Newman (1801-1890)", 1990.

Es autor de unos cien estudios sobre teología, historia y literatura. Ha participado en numerosos congresos de Misionología, Espiritualidad, Teología para universitarios, Ecumenismo, Semanas de Teología, Encuentros Obispos-Teólogos, Estudios Newmanianos, etc. Es miembro del Comité directivo del International Institute for the Advancement of Newman Research.

La presencia del Padre José Morales Marín y del Profesor Víctor García Ruiz, quienes han viajado desde España especialmente para este Encuentro, le ha dado al mismo una dimensión que no habían tenido los anteriores. Por otra parte, este año las conferencias han tenido lugar durante toda una semana, y además se han realizado en distintos ámbitos pertenecientes a tres diócesis diferentes. Todos estos factores, unidos al hecho de comenzar en octubre con el Año Newmaniano en el que conmemoramos la conversión de Newman al catolicismo, marcan a este Encuentro como un hito importante para nuestra Asociación Amigos de Newman en la Argentina.

En este sentido nos ha animado el comentario reiterado del Padre Morales acerca de la tradición newmaniana que encontró en nuestro país, así como el impulso y el interés que muestra al presente, manifestado en el nutrido auditorio que concurrió a las conferencias, obispos, sacerdotes, seminaristas, profesores laicos y distintas personas que son atraídas por la figura del Cardenal, y por el hecho mismo de la existencia de esta Asociación y de nuestra publicación Newmaniana. Todo ello le ha llenado de alegría y lo ha expresado en cada una de sus exposiciones. También a nosotros nos alegra el crecimiento de la influencia newmaniana, y estar en condiciones de recibir a dos personalidades extranjeras tan importantes. Esto último nos ha permitido constatar con más realismo ("to realize" hubiera dicho Newman), la universalidad del insigne converso en la Iglesia actual. Nosotros, que estamos alejados geográficamente de los centros newmanianos tradicionales en los que es habitual realizar congresos o simposios, hemos sido por vez primera sede privilegiada de estudiosos tan prestigiosos, lo cual nos honra sobremanera.

La apertura del Encuentro no pudo ser más auspiciosa, pues comenzó el día lunes con la Misa presidida por Mons. Jorge Casaretto, Obispo de San Isidro, concelebrando diez sacerdotes y con la participación de unas ciento cincuenta personas. El lugar fue el Colegio Cardenal Newman y cantó durante la celebración el Coro del mismo, entonando, entre otros, el cántico "Lead Kindly Light" en la acción de gracias, después del cual se rezó la oración para pedir por la beatificación de Newman. La homilía del Sr. Obispo

NEWMANIANO

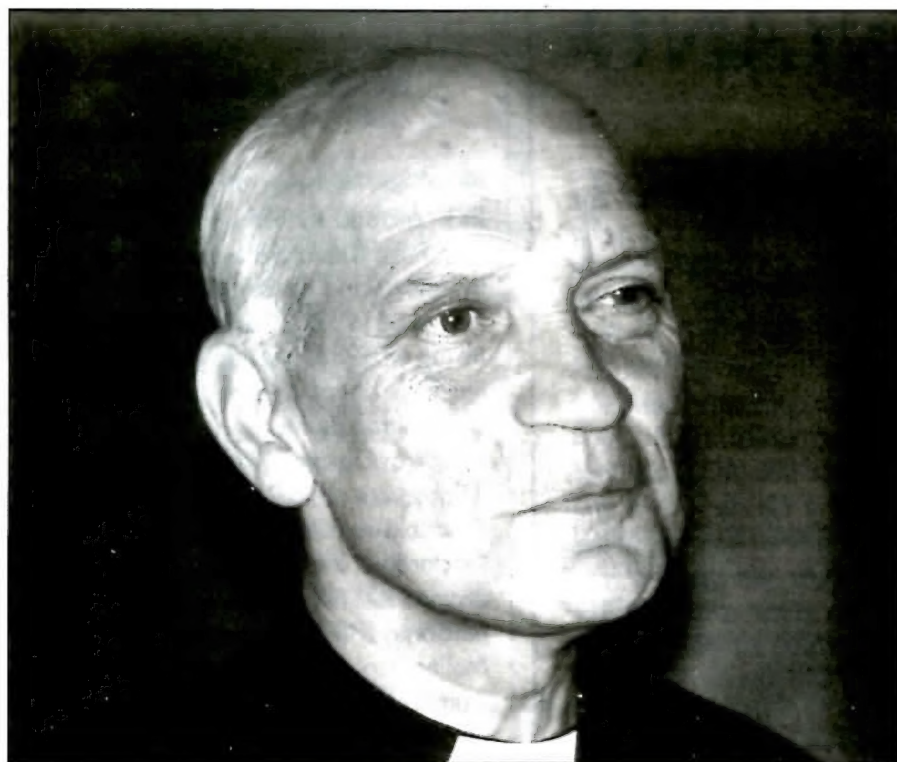
tomó como tema el lema cardenalicio "*Cor ad cor loquitur*", para mostrar desde él la proyección de la figura y el pensamiento de Newman en el mundo actual. Luego de un breve refrigerio tuvo lugar la conferencia en el Auditorio del Colegio, tras la presentación a cargo del Padre Fernando María Cavaller, quien entregó a los dos invitados la colección completa de "*Newmaniana*". El profesor García Ruiz hizo luego una breve exposición acerca de la novela "*Loss and Gain*", traducida por él "*Perder y Ganar*", a la que estaría dedicada de una manera especial la jornada del jueves en la facultad de Letras, pero que tuvo en esta presentación un especial interés como síntesis. Sin intervalo comenzó el padre Morales su conferencia sobre la personalidad humana y teológica de Newman, con la cual se dio por terminado este primer día, con gran reconocimiento y aplauso de todos, en un clima de verdadera amistad newmaniana.

Los días martes y miércoles se desarrollaron según el programa previsto con nutridos auditorios, tanto en el Colegio San Juan el Precursor de San Isidro, como en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina, con las sendas exposiciones del Padre Morales sobre la conciencia en la concepción newmaniana y el influjo patrístico en su teología y conversión. El mismo día martes, por la mañana, el Padre Morales fue recibido por el diario "*La Nación*" para un reportaje que salió felizmente publicado el lunes siguiente, dando así una difusión, que ha llegado a todo el país, de la figura de Newman y de nuestro ilustre visitante.

El día jueves tuvieron lugar simultáneamente la conferencia del Profesor Víctor García Ruiz en la Facultad de Letras de la Universidad Católica en Buenos Aires, y la del Padre Morales en el Instituto Mons. Terrero de la ciudad de La Plata. La del Profesor García Ruiz fue precedida de un encuentro con profesores de esa alta casa de estudios, y estuvo la presentación a cargo de la Dra. Inés de Cassagne, miembro fundadora de nuestra Asociación y profesora titular de esa Facultad de Letras. La del Padre Morales fue dada ante más de cien personas, con la presencia del Sr. Arzobispo de La Plata, Mons. Carlos Galán, miembro fundador de Honor de nuestra asociación, de su Obispo auxiliar, Mons. Guillermo Garlatti, varios sacerdotes y profesos-

VICTOR GARCIA RUIZ

Nació en Madrid en 1959. Es Licenciado en Filología Hispánica (Literatura española) por la Universidad de Oviedo (1981) y Navarra (1982) y Doctor por la última en 1985. Ha sido profesor titular de Literatura Española en la Universidad de Murcia y de Navarra. Obtuvo el Premio Rivadeneira de la Real Academia Española en 1986, por su trabajo "*Víctor Ruiz Iriarte, autor dramático*". Ha publicado ediciones críticas sobre Tirso de Molina, Calderón de la Barca, Agustín Moreto, así como numerosos artículos en diversas publicaciones literarias españolas, francesas e inglesas. Ha participado en diversos Congresos, seminarios, conferencias y cursos en España, Francia, Estados Unidos, Inglaterra, Uruguay, Chile, y también en la Argentina este mismo año. Integra el Equipo Investigador para el Proyecto de Edición Crítica completa de los autos sacramentales de Calderón y para la Elaboración de una Bibliografía comparada de la literatura franco-española del siglo XVII, es Secretario Ejecutivo de la "*Revista de Filología Hispánica*", Miembro del Consejo de Dirección de la colección *Problemata* *Semiótica*, de Edition Reichenberger, Alemania, y pertenece a la Asociación Internacional de Hispanistas. Ha traducido al español la novela de Newman "*Loss and Gain*" (*Perder y Ganar*), que presenta entre nosotros en este Encuentro.



P. José Morales Marín



res presentes, provenientes del Seminario arquidiocesano, de la Universidad Católica, así como un numeroso grupo de seminaristas y público en general. Aquí hay que recordar la presencia newmaniana en La Plata, que se remonta al año 1945, centenario de la conversión de Newman, cuando en el Seminario se promovió la traducción y estudio de algunas de sus obras, así como el hecho de que Mons. Pearson, fundador de las religiosas que tienen a su cargo el Instituto Terrero, fuera devoto lector y seguidor del pensamiento newmaniano.

En este punto nuestra reseña debe tomar un carácter diferente, pues no se completará con la última de las conferencias previstas, ya que no pudo realizarse. El Padre Morales, Marín, el que suscribe y otro sacerdote, sufrimos un accidente automovilístico al regresar de la ciudad de La Plata, exactamente al ingresar a la Capital por el puente Avellaneda. Aunque mucho podría decirse sobre lo imprevisto y doloroso del hecho o abundar en detalles, lo cual sería por demás ocioso, quiero personalmente expresar tres cosas:

Primero, que no podría dejar de afirmar la certeza que la intercesión del Venerable John Henry Newman nos salvó la vida.

Segundo, que el Padre Morales, sin duda el más dañado por el golpe, nos ha dejado no sólo su sabiduría a lo largo de sus exposiciones y en la conversación personal de estos días, sino un ejemplo de fortaleza y ánimo en el dolor, de fe y aceptación de la voluntad de Dios, de paciencia y caridad, que no olvidaremos.

Tercero, que el Encuentro habrá sido interrumpido en su faz académica, pero no en lo que profundamente significa, pues en realidad se ha engrandecido por los lazos de amistad newmaniana que nos ayudaron a vivir momentos de prueba. El Encuentro con Newman, quien conoció las dificultades de la vida, no pudo ser más fructífero, pues fue coronado por el dolor, pero por ello mismo, con el don de la gracia y la caridad

cristiana, la oración ferviente y la gratitud del corazón.

"Por tanto—como dijo Newman—consideremos la Providencia de Dios con nosotros de una manera más religiosa de cuanto lo hemos hecho hasta ahora. Tratemos de obtener una visión más verdadera de lo que somos, y de dónde estamos, en su Reino" (Plain Sermons, V, 84).

Este número de Newmaniana está íntegramente dedicado a publicar en forma completa las cinco conferencias del Encuentro.

Agradecemos al Padre Morales Marín y al Profesor García Ruíz su presencia entre nosotros y lo mucho que nos han dado, esperando reencontrarnos pronto.

También la Asociación Amigos de Newman quiere agradecer el auspicio, el apoyo permanente y la cordialidad de Javier Colabelli, responsable de la librería "Agape" y representante de Ediciones Encuentro en la Argentina, que además, puso a disposición de los concurrentes, en todas las conferencias, la traducción del Prof. García Ruíz, varios libros del Padre Morales y otras obras newmanianas.

Asimismo queremos agradecer a los benefactores que ayudaron con su colaboración a la realización del Encuentro: Sr. Luis Otero Monsegur, Sr. Ricardo Richards, Sr. Luis Bameule, Sra. María Blaquier de Pereyra Iraola, Dr. Carlos Chevallier Boutell, Sra. Tochi Dussaut, Dr. Juan Pablo Chevallier Boutell, Sra. Luisa Zorraquín de De Marco, Sra. Isabel Roberts de Augspach, Sra. Tessie Richards de Riva Pösse, Sra. Rosario Rueda de Bosch, Dr. Alejandro Urtubey y Mercedes Estrada de Urtubey y Dr. Carlos Contepomi, quien asistió generosamente al Padre Morales.

Queremos expresar también la gratitud a la adhesión del Colegio Cardenal Newman, del Colegio San Juan El Precursor, de la Universidad Católica Argentina y del Instituto Monseñor Terrero, así como de la Facultad de Teología de Buenos Aires, y de la Comisión Arquidiocesana de Cultura.

Finalmente, es también oportuno agradecer al Sr. Enrique Morad y al Banco de Boston, sin cuyo auspicio no podríamos transmitir a nuestros Amigos de Newman el contenido de este V Encuentro a través de Newmaniana. Les enviamos a todos un cordial saludo en el inicio del AÑO NEWMANIANO en el que conmemoramos los 150 años de la conversión del Venerable Newman.

Con este número especial de fin de año 1994 les deseamos una Feliz Navidad.

P. Fernando María Cavaller

ORACION

Por la beatificación del Cardenal Newman

Señor Jesucristo, cuando es Tu voluntad que un siervo Tuyo sea elevado a los honores del Altar, Tu lo glorificas por medio de evidentes signos y milagros. Por ello, Te pedimos que quieras concedernos la gracia que ahora imploramos por intercesión de John Henry Newman. Por su devoción a Tu Inmaculada Madre y su lealtad a la sede de Pedro, pueda ser nombrado algún día entre los Santos de la Iglesia. Amén.

La personalidad de John Newman en su teología

Padre José Morales Marín

I



El estudio que voy a desarrollar desea explorar la estrecha conexión que, a mi juicio, existe entre el carácter personal de Newman y las líneas básicas de su teología. Pienso que tal análisis nos ofrece una excelente oportunidad para ver en acción a un cristiano singular, que ha dejado en su extensa obra la impronta de su idiosincrasia y múltiples datos de su vida. Hay autores –Tomás de Aquino es tal vez uno de ellos– cuya biografía queda oculta debajo de sus escritos. Con Newman no ocurre nada parecido. Sus libros, ensayos y cartas –recogidos hoy en más de ochenta volúmenes– poseen un fuerte contenido autobiográfico y acusan los rasgos de su temperamento. Autor y obra pueden ser abarcados aquí con una única mirada.

No hace falta insistir en el papel creativo que la vida y los escritos de Newman han desempeñado y desempeñan en el ámbito de la Iglesia y en la cultura misma de varios continentes. Obras como *Los Arrianos del siglo IV* (1832), las *Conferencias sobre la Justificación* (1838) el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina* (1845), la *Idea de la Universidad* (1852), la *Apología pro Vita sua* (1864), la *Gramática del Asentimiento religioso* (1870) y la *Carta al Duque de Norfolk sobre la conciencia* (1875), son momentos decisivos del pensamiento cristiano. Se dice que Newman tenía el don de hacer de un texto más o menos circunstancial algo de valor permanente. Esta observación puede aplicarse máximamente a sus

Sermones anglicanos. El corpus que forman estas 400 piezas homiléticas constituye para muchos "lo mejor de Newman" y es probablemente la contribución más importante a la predicación de todo el siglo XIX. Todavía hoy es imposible leer estos sermones sin redescubrir aspectos de un Cristianismo genuino y sin sentirse invitado a la reforma de la vida.

II

"Conozco pocos escritores religiosos que sean más relevantes para nuestro tiempo". Estas palabras del poeta T.S.Eliot son uno de los muchos testimonios profanos que pueden mencionarse sobre la proyección actual de una "vida pura y noble, libre de toda mundanidad", como decía el Times de Londres en su nota necrológica del 12 de agosto de 1890.

A nosotros interesa más, sin embargo, considerar los ecos de su influencia directa en el ámbito eclesial. Dice un autor italiano contemporáneo: "Me atrevería a afirmar que, después de San Agustín y Sto.Tomás de Aquino, Newman es el escritor más citado en los documentos y discursos pontificios de los últimos años. Y se ha convertido de hecho, según las previsiones de Pío XII, en un Doctor de la Iglesia" (1).

Sabemos que Juan XXIII era un asiduo lector de Newman (2). Y Pablo VI había percibido especialmente la importancia de su pensamiento para la Iglesia en sí misma y en su relación con el mundo. Le atraía de modo particular la visión newmaniana del Catolicismo como una identidad en el tiempo —"la Iglesia cambia para seguir siendo la misma"— y el "ardiente deseo de hacer la creencia cristiana más accesible a los hombres y mujeres de nuestra época" (3). Reconocía asimismo el Papa que Newman estaba presente en el Concilio Vaticano II por diversos motivos, sobre todo por sus ideas sobre el laicado, su visión misteriosa de la Iglesia, y sus concepciones de una Tradición y un Magisterio vivos, que hacen posible un desarrollo armónico de la doctrina cristiana a lo largo de la historia.

Y es que, en efecto, tanto la vida católica de Newman como la intención básica del Vaticano II responden a las mismas preocupaciones una mejor percepción de la Iglesia como misterio de fe, que



lleve entre otras cosas a una práctica más completa de la justicia y del juego limpio —fair play— de puertas adentro, y en segundo lugar, un despliegue más convincente y perfecto si cabe, por su ser comunicativo y dialogante, de puertas afuera. La Iglesia vive en el mundo y ha de predicar la Palabra a un hombre que, en su dignidad y en su conciencia es y se siente libre.

En el último ensayo escrito antes de ser elegido Papa, preocupado ya por la necesidad de reconvertir el continente europeo, el futuro Juan Pablo II hacía extenso uso de las ideas educativas de Newman (4), y en abril de 1979 afirmaba: "Al insistir que la Iglesia debe estar preparada para los conversos, tanto como los conversos han de estarlo para la Iglesia, Newman anticipó en su ancha visión teológica una de las metas y orientaciones principales del Concilio Vaticano II y de la Iglesia en el período posconciliar".

El interés que Newman suscita hoy y la influencia que ejerce son en cierto modo continuación de lo que significó su actividad, primero en Oxford —en donde vivió desde los 15 hasta los 44 años— y luego

en la ciudad de Birmingham, al norte de Londres, que fue durante cuatro décadas centro de sus tareas como Oratoriano de San Felipe Neri. Creó el Cardenal por León XIII en mayo de 1879, no se trasladó a Roma, y terminó entre las paredes de su querido Oratorio una larga vida de noventa años.

Con veintiuno fue elegido en 1822 profesor (fellow) de Oriel, un College oxoniense que había sido fundado en el siglo XIII. En 1825 se ordenó presbítero de la Iglesia Anglicana, y en 1828 comenzó a regentar la parroquia universitaria de Santa María, situada frente a Oriel, en la High Street de Oxford. Junto a un puñado de amigos —ministros como él de la Iglesia de Inglaterra— originó e impulsó desde 1833 el conocido Movimiento de Oxford, llamado también Movimiento Tractariano, con el fin de renovar un Anglicanismo falto de energías y de sentido eclesial. La Providencia, que junto a sus designios descubre también con frecuencia un acusado sentido del humor y de la paradoja, pensaba convertir el celo anglicano de Newman en dramática desilusión por una Iglesia que al final resultó serlo sólo de nombre.

III

La personalidad de Newman ha desafiado siempre a sus mejores biógrafos.

Su biografía clásica fue compuesta en 1912 por el católico Wilfrid Ward, que en su juventud había conocido y tratado al Cardenal. Ward escribió la primera biografía moderna de un católico en Inglaterra. Es decir, produjo un libro fiel a su personaje y

lleno a la vez de franqueza. No era una vida dulzona de sacristía. No difamaba ni tampoco hacía panegírico. Ward no ocultó el esfuerzo que hubo de hacer

para acabar su proyecto. Escribe su hija: "Mi madre comenzó a alarmarse, porque la tensión y el agotamiento eran visibles en él, y el médico de la familia afirmó que, en pocos meses, mi padre había envejecido diez años" (5).

El estudioso de Newman se adentra en un carácter rico y sutil, en el que la sencillez y la unidad se refractan en mil facetas y planos. Lo que le ocurre a cualquier ser humano puede adquirir en Newman dimensiones colosales. He aquí a "un hombre inteligente que sabe que la conciencia hace más por la verdad que la inteligencia; un hombre elocuente que desconfía de la oratoria; un lógico agudo que tiene de la lógica la más baja opinión posible; una mente fértil y creativa que apenas estima la originalidad; un pensador que desprecia la idea de especular" (6).

No era un teólogo de oficio, ni un autor místico, ni un hombre de controversia a pesar de que en su vida abundaron la actividad teológica, el magisterio espiritual y la polémica abierta. Newman fue sencillamente Newman. Era ante todo un inglés: un inglés hasta la médula. Crítico sagaz de la insularidad y el particularis-

mo británicos, y muy atento a detectar y denunciar todo lo que había de egoísta y mundano en las ideas y acciones de sus compatriotas, sus intereses se inclinaban por cosas inglesas, en literatura, vida social, economía, política, religión, etc.

Terminada su etapa de Oxford y dentro ya de la Iglesia católica, Newman vivió en el Oratorio de Birmingham, oculto al mundo y sin ocupar ninguna posición oficial de importancia. Pero también desde allí su personalidad y su influencia se hacían sentir en el país entero. No es posible hacer una estimación ni siquiera aproximada de las personas que a través de él encontraron su camino hacia la Iglesia, y de los muchos anglicanos y protestantes a los que abrió horizontes de vida espiritual.

Su vibración religiosa, gran inteligencia y claridad de visión le llevaron a ocupar frecuentemente durante sus años anglicanos puestos de líder. Pero Newman era un hombre tímido, reservado y algo solitario. Había en su naturaleza la fuerza del genio y la grandeza de un carácter elevado, pero siempre unidos a la moderación y el equilibrio. El lenguaje era comedido, el tono tranquilo. Nunca convirtió a otros con excitación o simple entusiasmo. No le gustaba deslumbrar, y jamás dejaba de apelar a la cabeza siempre que debía encender el corazón.

No pretendo describir la personalidad de Newman mediante la enumeración en abstracto de un elenco de cualidades, separadas unas de otras. El mismo lo juzgaba mal método para conocer a un hombre. En una biografía de San Juan Crisóstomo que escribió en 1859 decía: "Me interesan poco los libros que desmenuzan a un santo en capítulos de fe, esperanza, caridad, etc., porque no manifiestan a un ser vivo, sino que lo dividen en un conjunto".

IV

Lo importante es ver a Newman en acción. En la vida de cualquier persona hay situaciones o actos-síntesis que revelan la personalidad a un observador atento. El trabajo de reformador religioso desarrollado por Newman en Oxford antes de su conversión en 1845, le retrata admirablemente. El fellow de Oriel y Vicario de la parroquia de Santa María es la persona que mayor influencia espiritual ha ejercido

en la ciudad desde la fundación de la Universidad en el siglo XIII. A través de una comunicación directa que iba dirigida a ganar la mente, avivar los sentimientos y abrir legítimos horizontes a la imaginación y a las nobles ilusiones.

Newman consiguió llevar cientos de estudiantes y graduados hacia metas de santidad, luego de ganarles para la causa de la religión. Junto a los contactos personales, sus tratos y otros escritos teológicos, un instrumento esencial en esta actividad de Evangelio fueron los sermones que semanalmente pronunciaba desde el púlpito de Santa María. Merece la pena detenernos a considerar el clima que los rodeaba.

En muchos decenios —tal vez siglos—, Oxford no había conocido una predicación semejante. "Sólo quienes los recuerdan —escribe William Church, testigo de los hechos e historiador del Movimiento de Oxford— pueden juzgar adecuadamente el efecto de los Sermones que Mr. Newman predicaba en Santa María a las cuatro de la tarde. La gente los conoce, ha oído hablar mucho de ellos, y ha emitido opiniones diversas sobre su valor. Pero apenas se da cuenta de que sin esos sermones, el Movimiento de Oxford podría no haber salido adelante, y ciertamente no habría sido nunca lo que fue. Sencillos, directos, sobrios, envueltos en un inglés puro y lúcido, sin faltas de gusto, recios en su flexibili-

dad y perfecto dominio de lenguaje y pensamientos, eran la expresión de una visión penetrante y profunda sobre el carácter, la conciencia y los motivos del obrar, de una simpatía severa y tierna a la vez, con los tentados y los vacilantes, de una fe ardiente y

...Newman concede primacía a la conciencia moral y a la recta intención de la persona, a la hora de encontrar la Verdad religiosa. (...)
"Considero que el repudio del Cristianismo nace de una falta del corazón, más que del intelecto. En el fondo de la incredulidad hay un desagrado respecto a las palabras y verdades de la Sagrada Escritura... Una persona que ama el pecado no quiere que el Evangelio sea verdadero".
En este punto al menos Newman no era ciertamente socrático.

absoluta en Dios y en sus designios, en su Amor, en sus juicios, en la gloria sobrecogedora de su generosidad y en su magnificencia. Los sermones hacían pensar a sus oyentes sobre las cosas que hablaba el predicador y no sobre el sermón mismo" (7).

Es muy difícil leer, en efecto, un sermón de Newman de modo convencional o como algo simplemente interesante. Tal actitud de distanciamiento resulta casi imposible. Se quiera o no, estos sermones se perciben por el lector como un anuncio que se le dice a él expresamente. Se ha afirmado que nadie podía salir de Santa María sin sentir la necesidad de entregar alguna cosa, de realizar algún sacrificio, de sacudir la influencia paralizante de un mal hábito, sin dejar, en fin, de estar contento con la propia mediocridad. El escritor y poeta victoriano Matthew Arnold pudo escribir en recuerdo de sus años estudiantiles y su experiencia de Newman: "Nadie era capaz de resistir la fascinación de aquella figura espiritual, que avanzaba como en volandas, en la penumbra de la tarde, por la nave de Santa María, ascendía al púlpito, y con la más sugestiva de las voces, rompía el silencio con palabras y pensamientos que eran música religiosa, sutil, dulce y severa. Me parece oírla todavía. ¡Dichoso el hombre que en ese moldeable tiempo de la juventud escucha voces semejantes! Son una posesión para siempre" (9).

V

Terminada su etapa de Oxford y dentro ya de la Iglesia católica, Newman vivió en el Oratorio de Birmingham, oculto al mundo y sin ocupar ninguna posición oficial de importancia. Pero también desde allí su personalidad y su influencia se hacían sentir en el país entero. No es posible una estimación ni siquiera aproximada de las personas que a través de él encontraron su camino hacia la Iglesia, y de los muchos anglicanos y protestantes a los que abrió horizontes de vida espiritual.

Si hemos de seguir avanzando en el conocimiento del hombre Newman para entender mejor el sentido y alcance de su teología, conviene fijarse ahora en algunas polaridades especialmente significativas que acusa su carácter. Llama la atención en primer lugar su intenso celo religioso, que por derivar de un compromiso incondicionado con la verdad cristiana se armoniza siempre con un hondo respeto a la conciencia de los demás. Acostumbrados a un estilo religioso pragmático y tibio, algunos

conocidos del joven Newman llegaron a interpretar su celo como fanatismo. Así le ocurrió, por ejemplo al sacerdote apóstata español José Blanco White. Blanco se exiló a Inglaterra, se hizo anglicano y llegó en Oxford a ser amigo de Newman por un tiempo. Sorprendido por lo que juzgaba excesos ortodoxos y antiheréticos de éste, Blanco llegó a escribir lo siguiente:

"¡Qué estragos no hará el dogmatismo en un corazón perverso y en una mente estrecha, cuando logra efectos tan nocivos en uno de los pechos más benévolos y en una de las inteligencias más capaces: en el afectuoso y refinado John Newman!" (10).

La resistencia que Newman ofrecía en Oxford a las ideas de los profesores liberales que comenzaban a aparecer en los años 30 no expresaba ningún espíritu de persecución. Era simplemente amor a la verdad, nunca separado en él de un sincero respeto hacia las personas. Porque Newman sabía entrar en la mente de otros y nunca maltrató a un adversario ni se permitió con un discípulo tonos de condescendencia o de excesiva desenvoltura. Un distinguido contemporáneo ha dicho que desde el púlpito de Santa María, el predicador llegaba a penetrar el corazón con una sola frase, que revelaba al oyente los secretos de su alma. En el último sermón como párroco de Oxford, Newman quiso precisamente referirse a sí mismo como "un hombre que os ha dicho lo que ya sabíais sobre vosotros y otras cosas que no sabíais; un hombre que ha leído vuestros sentimientos y vuestras necesidades, para poder ayudaros esta lectura" (11).

VI

Hay otra polaridad importante que merece ser mencionada aquí: Newman fue un hombre de cambio incesante, pero este cambio fue siempre en él un desarrollo y apenas implicó rupturas que no fueran exigidas por la naturaleza de las cosas. En 1858 escribía de sí mismo: "Como muchos hombres de Oxford que se han hecho católicos, mis convicciones han sido resultado de un lento proceso ocurrido durante años, y las verdades que hoy acepto de todo corazón me han venido más por reflexión personal que por consultar obras de teólogos y polemistas" (12).

Fue una mente de unidad, pero jamás hubo una mente más en movimiento. Este cambio, que nunca fue revolución absoluta, es objeto en sus obras de frecuentes observaciones, que siendo de orden teó-

rico resultan a la vez claramente autobiográficas. Dice en un sermón: «El tiempo es corto; la muerte es cierta; y la eternidad es larga» (13). En este marco de Providencia y destino humano, Newman ha percibido con hondura existencial lo que afirma lacónicamente en una carta de 1859: «La voluntad de Dios no se nos da a conocer con prisas» (14). La posibilidad de cambiar es una cualidad positiva del ser humano. «Un carácter cristiano es producto de tiempo» (15), leemos en otro texto; y en el «*Ensayo del desarrollo de la doctrina*» escribe: «En un mundo más elevado ocurre de otro modo, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto significa haber cambiado con frecuencia» (16). Sabía por experiencia que es «imposible cambiar en un momento y de una vez para siempre» (17).

Hubo entonces en su vida modificaciones decisivas y saltos existenciales, pero este crecimiento se hizo más por adiciones y graduales enriquecimientos que por simple eliminación de ideas adquiridas al principio. Su conversión a la Iglesia Católica, hecho único que dividió su vida en dos mitades, no le impedía evocar con afecto y agradecimiento a Dios lo que llamaba «el sencillo Evangelismo de mi juventud» (18).

Es tal vez esta visión dramática de la existencia humana, como un proceso armónico, dirigido por Dios, de acercamiento a la eternidad, lo que señala una diferencia con otro tipo de teologías. A los ojos de algunos teólogos cristianos, el orden del universo aparece en primer lugar como un orden de esencias que derivan del Creador y forman el marco de la vida humana. Para Newman, el acento se coloca no tanto sobre el Creador como sobre la Providencia, y el orden de las cosas no es considerado ante todo como una estructura de esencias sino como un tejido de acciones divinas y humanas.

VII

Esta profunda unidad de opuestos que se advierte en el carácter de Newman nos lleva a un tercer binario de cualidades. Me refiero ahora a la singular presencia que tenía en él el mundo invisible de los misterios cristianos. Pero la presencia de estos misterios ardientes se fundía con un vivo sentido de la cotidianidad, del amor al detalle, y de la afición a lo que podríamos llamar rutina creadora. En un texto de 1857, referido a Padres de la Iglesia del siglo IV, leemos: «Algunos hombres tienen dos

naturalezas con tendencias contrarias, y viven como en un conflicto interno... Porque se hallan felices retirados de los demás y felices también en sociedad. Son capaces de ambas cosas y si pudieran serían al mismo tiempo hombres de acción y exilados del mundo» (19). Newman ha esbozado aquí rasgos de su carácter, en un momento histórico cuando actividad terrena y contemplación no parecían a muchos del todo compatibles. Examinando su propio mundo interior, parece intuir la posibilidad de esta fusión.

Al margen de las observaciones que podría suscitar este asunto, lo cierto es que, para Newman, el mundo invisible es el único mundo intensamente real. Esta visión no procede de una *forma mentis* platónica, sino de una honda sensibilidad cristiana, para la que el acto de fe termina en el objeto mismo creído. Refiriéndose a la viveza con la que Newman percibía las verdades escatológicas de la gloria y la reprobación, decía el historiador J. Anthony Froude: «La mente de cualquiera de nosotros se habría quebrado ante semejante tensión» (20). Hay un texto memorable del mismo Newman, escrito a los tres años de su conversión, que nos habla del tema y nos permite ver un poco de la experiencia de su alma. Dice así: «Tal es el Creador en su eterna belleza increada, que si nos fuera permitido contemplarle moriríamos de puro raptó a la vista de Su gloria. Moisés, incapaz de olvidar el pequeño anticipo que había visto en la zarza ardiente, pidió ver la figura entera del Señor, y no se le concedió. Dijo Moisés: enséñame Tu gloria; y Dios le respondió: No puedes ver mi Rostro, pues ningún hombre me verá y seguirá viviendo (Cfr. Exxxxiii, 13.23). Cuando los santos han sido favorecidos con algunos destellos de la gloria divina, ésta les ha conducido al éxtasis, ha roto sus débiles estructuras de polvo y ceniza, y atravesado sus almas con tal trepidación que han clamado a Dios, en medio de sus transportes, para que redujera misericordiosamente la abundancia de sus consuelos. Lo que los Santos experimentan directamente es disfrutado por nosotros en el pensamiento y la meditación, y este sencillo reflejo de la gloria divina basta para superar las pobres y fatigosas nociones de El que nos rodean, y para conducirnos al olvido de nosotros mismos en la contemplación de quien es todo Belleza» (21).

No me cabe duda de que esta experiencia íntima, cuyo alcance nos resulta muy difícil determinar, tiene mucho que ver con la decisión con la que Newman profesó siempre lo que denomina *princi-*

pio dogmático, que es en realidad la aplicación primera del hecho de que el espíritu humano necesita de la Verdad. Aparece ya en su juventud, tal como lo narra en la Apología. "Cuando tenía yo quince años —escribe— tuvo lugar en mí un gran cambio de mente. Quedé bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi inteligencia impresiones de dogma, que, gracias a Dios, nunca se han borrado ni oscurecido".

Estas convicciones dogmáticas crecientes, aplicadas al misterio de la Iglesia y de su Tradición, forman en 1833 el manifiesto doctrinal del Movimiento de Oxford y explican que en cierto modo la vida de Newman —calvinista, anglicano y católico— fuera una batalla firme contra el liberalismo religioso, es decir, la opinión "según la cual no existe una verdad positiva en el ámbito dogmático, sino que cualquier credo es tan bueno como cualquier otro, y la religión revelada no es una verdad, sino un sentimiento o inclinación" (22). Hay una postura neta y a la vez creativa frente a la prioridad epistemológica del saber puramente racional, la afirmación del carácter esencial del dogma, y las ideas sobre la naturaleza simbólica de los enunciados religiosos y la simple equivalencia de las religiones.

Aplicado al misterio del Ser divino en su relación con el hombre, el principio dogmático lleva a Newman a afirmar la primacía bajo Dios, de la persona humana, como ser moral y religioso con una vocación y libre para decidir su destino. Sólo en la relación íntima con un Dios que es inteligencia y Amor se desvela el misterio del Hombre. **Cor ad cor loquitur: un corazón habla a otro corazón.** Esta sentencia, que Newman tomó al parecer de Francisco de Sales y adoptó años después para su escudo cardenalicio, quiere resumir su temprana experiencia de que en el mundo existían para él "dos seres, y dos seres absoluta y luminosamente evidentes: yo mismo y mi Creador". No hay que entender estas palabras como una manifestación de solipsismo, sino como una declaración acerca del carácter personal de la comunicación religiosa, de la grandeza del misterio de Dios, que debe ser amado y venerado por encima de todas las cosas, y de la irrepetibilidad de cada ser humano. "En religión —escribía Newman en 1830— cada uno debe comenzar, ir adelante y terminar por sí mismo. La historia religiosa de cada hombre es tan solitaria y completa como la historia del mundo" (23).

Esta penetración espiritual de las realidades últimas que le permitía ver continuamente el mundo

sub specie aeternitatis no convirtió a Newman en un visionario absorto sin más en las verdades del más allá. Conocía bien el mundo y las cosas del mundo. Leía asiduamente los periódicos, y sabía mucho de cuentas, presupuestos y balances. Era un experto en financiar la construcción de edificios. Su temperamento ascético no le impedía en Oxford cumplir eficazmente su deber de elegir los vinos para la bodega de Oriel College. Era consciente de que la experiencia de Dios y de lo divino se efectúa normalmente a través de las cosas y situaciones de la tierra, y un aspecto básico de su doctrina espiritual se resume en las palabras siguientes: "Si las advertencias y llamadas ordinarias de Dios no te mueven, corres el peligro de que tampoco te muevan las advertencias extraordinarias si alguna vez te llegan" (24).

La sencillez de sus consejos y la naturaleza contenida de sus palabras podían defraudar en ocasiones a quienes esperaban de él revelaciones nunca oídas. He aquí un hombre —pensaban algunos—, que es capaz de conducirnos hasta los secretos del universo, y que se limita a aconsejarnos fe en Dios, moderación en el discurso, y constancia en el trabajo.

VIII

Voy a detenerme finalmente en un cuarto núcleo de cualidades de Newman que tienen que ver directamente con el uso de su razón y su capacidad de expresar sentimientos. Nos aguarda aquí otra paradoja. Porque este hombre netamente lógico desconfía de la razón y se mantiene atento a vigilar y evitar los posibles desmanes y usurpaciones que esta noble facultad tiende en ocasiones a perpetrar en el campo religioso. Es indudable que junto a las mociones interiores de la gracia y los impulsos de su corazón abierto a la Verdad —Newman solía decir "nunca he pecado contra la luz"— el proceso de su conversión muestra una lógica implacable, así como el uso continuo de una razón crítica y rigurosa. El hecho era tan patente que sembró muy pronto la preocupación entre los amigos anglicanos, muchos de los cuales se esforzaban en hacer ver a Newman que para resolver el dilema "Anglicanismo o Iglesia Romana" no debía ser tan racional. Los anglicanos más agudos e imparciales hubieron de reconocer, no obstante, que, al hacerse católico, Newman superó en lógica y coherencia a los amigos que no dieron ese paso (25).

Pero sin olvidar, ni en la teoría ni en la práctica, la importancia que la doctrina cristiana atribuye a la razón del hombre en la búsqueda de Dios y en el reconocimiento de su existencia, Newman concede primacía a la conciencia moral y a la recta intención de la persona, a la hora de encontrar la Verdad religiosa. Es bien conocida y muy actual su enseñanza sobre los presupuestos éticos de la creencia y su convicción de que los principales obstáculos que la fe suele encontrar en un hombre no son intelectuales sino de carácter moral. "Considero que el repudio del Cristianismo nace de una falta del corazón, más que del intelecto. En el fondo de la incredulidad hay un desagrado respecto a las palabras y verdades de la Escritura. Una persona que ama el pecado no quiere que el Evangelio sea verdadero" (26). En este punto al menos, Newman no era ciertamente socrático. Pensaba que una cosa es el saber y otra muy distinta la virtud, y que la mera ignorancia no es la causa última por la que los hombres no se acercan más a Cristo (27). Una persona como él, que tenía en estima tan alta la formación y educación del intelecto, no duda en afirmar: "Antes serán extraídos bloques de mármol de una cantera con hojas de afeitar, que la educación llegue a cambiar por sí sola el corazón humano".

Y este temperamento emotivo e hipersensible desconfía de una religiosidad hecha de emociones, y rechaza sin compromisos la excitación y el sentimentalismo como vías de conversión o de progreso espiritual. Lo cual no le impedía vivir profundos sentimientos y manifestarlos cuando era necesario. Al abandonar en 1846 su retiro de Littlemore —junto a Oxford—, donde poco antes había tenido lugar su conversión, Newman besó las paredes de aquella habitación en la que había vivido los últimos meses. Llegado a Roma en 1856, para resolver un grave asunto del Oratorio, quiso caminar descalzo hasta San Pedro, ajeno a la admiración que pudiera suscitar en los viandantes. Era hombre reservado y a la vez muy demostrativo.

Debo terminar, consciente de haber silenciado múltiples facetas de la personalidad y de la obra de este gran convertido. A Newman no le preocupó excesivamente lo que hoy solemos llamar reforma social. Pero vio algunas cuestiones decisivas que la Iglesia y los cristianos habrían de resolver en el mundo moderno, tales como la racionalidad del acto de fe y el desarrollo de la doctrina evangélica y de su lenguaje en una cultura que cambia. Decía Newman: "Todos los hombres razonan, pero no todos

pueden dar una razón", y aplicó este principio para explicar la credibilidad de la fe.

Estaba convencido asimismo y demostró, que las aparentes variaciones de la verdad cristiana a través del tiempo no son corrupciones —como pretendían anglicanos y protestantes y afirman los integristas de hoy— sino desarrollos armónicos del Evangelio, dirigidos por un Magisterio vivo. Pudo de este modo contribuir eficazmente a que la historia y la experiencia religiosa encontraran un lugar legítimo y pacífico en la teología de la Iglesia.

Notas

- 1) Cfr. G. Velocci, *Newman e gli ultimi papi*, Studia Urbaniana N°10, Roma 1981, 153.
- 2) Cfr. A. Melloni, *Le fonti di A. G. Roncalli: il "Giornale dell'Anima"*, Cristianesimo nella Storia IV, 1983, 115-116.
- 3) Cfr. J. Guitton, *Diálogos con Pablo VI*, Madrid, 1967, 209.
- 4) Cfr. *Vital Traditions of European University*, Lublin, 1978.
- 5) Cfr. Maisie Ward, *Insurrection versus Resurrection*, London 1937, 347.
- 6) Cfr. O. Chadwick, *Newman*, 1983, 25.
- 7) Cfr. *The Oxford Movement. Twelve Years 1833-1845*, 92-93.
- 9) *Works, Discourses in America*, vol. 3, 1885, 65.
- 10) Cfr. V. Hamilton, *The Life of the Rev. Joseph Blanco White*, London, vol. III, 1845, 132.
- 11) Cfr. *Sermons, Bearing on Subjects of the Day*, 395.
- 12) Cfr. *Letters and Diaries XXXI*, Suppl. 63.
- 13) Cfr. *Parochial and Plain Sermons VIII*, 147.
- 14) Cfr. *Letters XIX*, 66.
- 15) Cfr. *Sermons I*, 232.
- 16) Cfr. *Essay*, ed. 1894, 40.
- 17) Cfr. *Sermons VIII*, 76.
- 18) Cfr. *Letters XXX*, 189.
- 19) Cfr. *Historical Sketches II*, 328.
- 20) Cfr. *Short Studies IV*, 276.
- 21) Cfr. *Discursos sobre la Fe*, Madrid, 1981, 293.
- 22) Cfr. *Biglietto Speech*, 12.5.1879.
- 23) Cfr. *Sermons VII*, 248.
- 24) Cfr. *Id. VIII*, 84.
- 25) Cfr. W.R. Inge, *Outspoken Essays*, London, 186.
- 26) Cfr. *Letters, I*, 219; *Sermons VIII*, 114.
- 27) Cfr. *Sermons VII*, 148.

La conciencia cristiana en la concepción ética y religiosa newmaniana

Padre José Morales Marín

1. La conciencia. El tema y su importancia en Newman. Fuentes e influencias.

La Conciencia y el tema de la conciencia ocupan un lugar central en la vida y escritos de Newman. Su importancia es capital para el acceso a la obra del gran autor inglés. En esta cuestión se manifiesta como en ninguna otra el escrutinio permanente al que Newman sometió desde muy joven su rica interioridad. Si en todo hombre, la conciencia es un aspecto singularmente representativo de la intimidad personal, Newman nos ofrece además la visión refleja, reduplicativa, de quien posee un incisivo sentido interior y es consciente de ello.

Se trata de un asunto que aparece muy tempranamente en los escritos de Newman. Su fuente inicial más importante debe buscarse en la Sagrada Escritura y en la influencia, oral y escrita, de maestros y autores pertenecientes al grupo llamado Evangélico de la Iglesia Anglicana.

El tema de la conciencia ocupa, como era de esperar, un lugar privilegiado, desde los primeros momentos, en la enseñanza pastoral de nuestro autor. Testigos son sus *Sermones*, que otorgan a la conciencia, ya en 1825, un cierto protagonismo religioso y moral, y manifiestan, además, una doctrina que ha logrado dentro de la mente de Newman relativa madurez en lo fundamental.

Los Sermones de este tiempo reflejan un moderado fundamentalismo escriturístico de corte evangélico, y sitúan aún la función orientadora de la conciencia en una relativa subordinación a la Palabra de Dios escrita. La Biblia viene a ser «el único guía infalible para todos los que desean caminar hacia la Justicia, y lograr el conocimiento de Dios» (Cfr. Sermon 42, 2. Ms. cit. por Hardelin, *The*

Tractarian Understanding of the Eucharist, Uppsala, 1965, p.36.). Sin embargo, hace también su aparición con nitidez el poderoso tema de la Obediencia a Dios desde la conciencia, como disposición interior necesaria para interpretar correctamente las palabras de la S. Escritura: «La Obediencia a los mandamientos divinos, que implica conocimiento del pecado y de la santidad, así como el deseo y esfuerzo de agradar a Dios, es el único intérprete eficaz de la doctrina escriturística» (Ibidem, 55.).

2. Naturaleza de la Conciencia.

La carta al Duque de Norfolk (diciembre de 1874) es conocida como *locus maior* en la doctrina de Newman sobre la conciencia. No es ciertamente una exposición sistemática sobre el tema. Dominan en ella, como veremos más adelante, el tono y carácter apologéticos, pero es evidente que Newman ha llevado a cabo en el escrito una cierta síntesis. Lo exigía la ocasión, y lo permitía el momento avanzado de su curso intelectual. Podemos decir que el capítulo V (Conscience) de la Carta refleja el punto terminal de un camino recto en el que ningún paso es negación de los anteriores, aunque a veces los rectifique. Al mismo tiempo, el texto de 1874 debe ser leído desde un conjunto de afirmaciones precedentes que, sembradas en Sermones, Cartas, Tratados y Ensayos, a lo largo de cincuenta años, iluminan y enriquecen necesariamente los textos finales.

La conciencia —se lee— (Cfr. Dif. II, 248.) es «un principio implantado dentro de nosotros, antes de que hayamos tenido cualquier entrenamiento, aunque entrenamiento (moral) y experiencia son necesarios para su fuerza, crecimiento y debida formación



...es un elemento constitutivo de la mente, igual que lo son nuestra percepción u otras ideas, tales como nuestros poderes de razonar, nuestro sentido del orden y de lo bello, y otras cualidades intelectuales

...Es un testigo interior de la existencia y ley de Dios

...depende de Dios y no del hombre, como un ángel que estuviera sobre la tierra no sería ciudadano o dependiente del poder civil.

...no puede resolverse en una combinación de principios de nuestra naturaleza más elementales que ella misma».

Es, en fin, «un dictado» que comporta «la noción de responsabilidad, o imperativo de deber, de una amenaza y una promesa, con una vivacidad que lo diferencian de todos los demás constitutivos de nuestro ser».

Se trata en primer término de un «principio original» («Original Principle», US, vi, 108; x, 183;

«original endowment», PPS II, 65), es decir, de algo que nace con el hombre, (Faith without sight; Dec. 21, 1834. PPS II, 8. «Innate sense», Via Media, I, 132.), «que nuestro Creador ha hecho parte de nuestra original naturaleza» (Cfr. Apología, 140.). Es la principal guía del alma, dada por Dios a toda la raza de Adán, tanto si se encuentra fuera del verdadero redil de Cristo como si está dentro de él, desde el primer amanecer de la razón; «presente en los hombres a pesar de la dura carga de la ignorancia, que es una de las mayores miserias de nuestro estado caído» (Cfr. SVO, 64.).

Este principio es una potencia singular del espíritu humano. Es como un instinto de la mente («Instinct of mind»; «Instinctive sense», Mir, 16, 19.), una percepción («A feeling or perception»,



Henry Fitzalan-Howard,
XV Duque de Norfolk (1847-1917)

DMC, V, 83.), un sentimiento («A certain feeling on my mind», PhN, II, 31; «Sentiments of what is decorous, consistent and noble», Apología, 140.), un anhelo («Yearning of our nature», PPS VI, 327.). Son éstas, expresiones sin ninguna intención definitoria, que pretenden sólo sugerir que la conciencia no está en el puro orden del razonamiento discursivo, ni de la ciencia moral, ni del simple conocimiento o información religiosos (Cfr. Josiah, a pattern for the ignorant; Sept. 5, 1830. PPS VIII, 96.).

La conciencia se comporta como testigo de la ley divina, o, si se quiere, es esa misma ley divina y natural en cuanto aprehendida por cada hombre («This law, as aprehended in the minds of individual men, is called conscience», Dif. II, 247.). Esto explica su carácter transcendente, pues como veremos más adelante, la conciencia no es una simple ley de la naturaleza, o una impresión análoga a la alegría o el dolor. Es el eco de la voz de alguien que nos habla («You may tell me that this dictate is a mere law of

my nature, as is to joy or to grieve. No, it is the echo of a person speaking to me». Callista [1856] 244.).

La conciencia contiene *in nuce* finalmente toda la ciencia del bien y del mal que le es dado poseer al hombre en este mundo: una ciencia en medida tan pequeña que impida la soberbia ante Dios en cualquier espíritu sensato; y en medida tan alta que pueda servir como guía de la vida en las cuestiones básicas del destino humano. No es mero indicador. Es un guía o monitor que interpela con autoridad, y a veces con acrimonia (HS III [1854], 79.).

3. La conciencia en la mente del hombre. Conciencia y Razón.

La facultad humana de pensar incluye la conciencia («Thinking includes as one of its modes conscience», PhN, II, 63.), de modo que este sentido interior para lo religioso y lo ético se sitúa en el orden del conocimiento. Ahora bien, se trata de un conocimiento —como siempre ocurre en el hombre— activado y potenciado por los aspectos no puramente intelectuales de la persona. La conciencia no es desde luego un sentimiento a secas, no es una emoción, pero mantiene relaciones íntimas con nuestros afectos y emociones, y nos lleva por tanto a reverenciar, a respetar, a esperar, a temer (Cfr. GA, 119.).

Newman no se sujeta a la terminología y división usual de las potencias del hombre. Esto le permite referirse a la conciencia —elemento simple— como un punto anímico de intersección de facultades; como un «sentimiento intelectual» (Ibidem, 120.).

Las peculiaridades de la conciencia se aprecian mejor en contraste con el mecanismo de la razón. Conciencia y razón, en efecto, no deben confundirse. La razón es fuente de operaciones lógicas. La conciencia —mucho más representativa del hombre e integradora de su ser entero— origina complejos —y a la vez sumarios— actos de intuición. La conciencia no basa su actuación o decisiones, como *conditio sine que non*, en determinados procesos previos de tipo racional. Tampoco necesita un conocimiento reflejo y exhaustivo de todos los factores que, absoluta y teóricamente, son antecedentes de una decisión religiosa.

La conciencia consiguientemente llega más lejos que la razón. Lo cual no es extraño, si tenemos en cuenta las limitaciones que Newman acostumbra a poner de manifiesto en el aspecto estrictamente

racional del intelecto humano, que estima «imponente», «ingobernable», y autodestructivo, a menos que sea regulado por una regla moral y por la verdad revelada» (Cfr. HS III, 49 [The Sophists, 1854]).

Sus primeros Sermones, evangélicos en doctrina y saturados de desconfianza hacia lo racional, hablan ya de una debilidad estructural de la razón humana para todo lo concerniente a la Religión (The Self-wise inquirer, Oct. 24, 1830. PPS I. 218.). Es un motivo que los años y un equilibrio doctrinal cada vez mayor atenuarán en los escritos de Newman; pero que siempre encontrará en ellos un lugar destacado.

La conciencia, sin embargo, no es un instinto irracional, no contradice la razón, ni se desvincula de ella. Tanto es así que las operaciones de la conciencia no temen someterse a la vigilancia y escrutinio de la parte racional (US, x, 183.), porque, entre otras cosas, los dictados de aquélla son capaces, si el caso lo requiere, de adoptar forma argumentativa.

Hay además situaciones en las que la razón puede y debe ser juez de la conciencia, lo mismo que un crítico de arte –nos dice Newman– puede enjuiciar y someter a análisis minucioso una obra estética que él personalmente no sería capaz de crear (Cfr. Ibidem, 184.). En el último término, razón y conciencia deben ir al unísono, o por lo menos, converger, tarde o temprano, en el mismo punto. «Conciencia, y razón sujeta a la conciencia: he aquí los dos poderosos instrumentos que, bajo la gracia, transforman al hombre» (The Religious use of excited feelings; July 3, 1831. PPS. I, 115.). La supremacía de la conciencia, así como el carácter prioritario de sus imperativos, operan sobre y desde un cierto soporte racional. Sólo lo que ha llegado a ser evidente para el intelecto podrá convertirse, a través de la conciencia, en imperativo para el hombre.

4. Subjetividad y trascendencia de la Conciencia.

Conciencia equivale para Newman a la cifra de la subjetividad. Pero no es un cápsula espiritual donde se concentra y vive una intimidad sin ventanillas. No es microcosmos personal habitado por el hombre a solas consigo mismo. La conciencia es quintaesencia del hombre, y al mismo tiempo una vía privilegiada de comunicación espiritual con el

Absoluto. Es un sentido inmanente que se asoma a la trascendencia y la contempla. Lo que podrían parecer a simple vista aporías de la conciencia newmaniana son en realidad expresiones de una concepción bíblica y cristiana, que nos habla de la conciencia del hombre como un espejo donde se mira el Dios Creador de los cielos y tierra; un ámbito profundo donde cada hombre tiene como interlocutor la máxima trascendencia posible. Lo subjetivo y lo objetivo se abrazan.

Un Sermón Universitario de abril de 1830 enuncia fría y lapidariamente el principio: «La conciencia implica una relación entre el alma y algo exterior que es, además, superior a ella: es relación a un ideal de excelencia que ella no posee, a un tribunal sobre el que no tiene poder» (US, ii, 18.).

Estas expresiones, inequívocas y pálidas, se van a llenar gradualmente de color sin ceder nada de su fuerza. Es decir, los términos orientados hacia lo abstracto van a recibir nombres y acentos cada vez más concretos. La conciencia –nos dice Newman– es representante de Dios en nuestro interior (Cfr. US, viii, 137 [Nov. 1832]. Es la palabra de Dios invisible (Cfr. PPS VIII, 108.). Es un mensajero de lo alto (Cfr. Essay, 361; Dif. II, 248.). Es un eslabón entre Creador y criatura (GA, 126.). Es, en fin, voz de Dios, y en ningún caso intimación de factura humana (Dif. II, 247.), como opinan algunos cultivadores de la filosofía moral, la literatura, y la ciencia. Importa, sin embargo, distinguir entre el valor ontológico y el valor metafórico de estas expresiones. Hay en ellas evidentemente rasgos de una antropología de la imagen, según la cual se sorprenden y advierten en el hombre los caracteres indelebles propios de su condición creatural. Pero las metáforas no quieren sugerir, ni deben hacer pensar, que la conciencia-voz de Dios, en verdad –no es algo propio del hombre, es decir, un sentido interior que le pertenece, y que puede llamar singular y verdaderamente suyo.

Para referirse con claridad al carácter trascendente –no puramente subjetivo– de la conciencia, Newman acude con gran frecuencia a presentarla como voz divina en nosotros. Recoge y utiliza así un tema muy familiar a la tradición cristiana, especialmente la inspirada por motivos y presupuestos agustinianos. «Quizás me dirás –escribe en la novela Callista, de 1856– que este imperativo no es otra cosa que una simple ley de la naturaleza, una impresión de la alegría o el dolor. Pero no es así; yo creo lo contrario. Es el eco de una persona que

Objeto adecuado y primario de la conciencia es lo religioso. Lo ético, lo moral, —nunca radicalmente separable de lo religioso— es un objeto secundario. Separado de lo religioso, el comportamiento moral de la conciencia es, por definición, limitado. La nuda conciencia ética es destructiva en el remordimiento. Galvaniza el temor, y rebosa aspectos tremendos. «Es un estricto y sombrío principio que nos habla de culpa y de gentil, nada de misericordia en su tono. Es severa y hasta rígida. No habla de perdón, sino de castigo».

me habla. Nadie podrá convencerme que esta voz no proviene últimamente de alguien exterior a mí. Lleva en sí misma la pureza de su origen divino. Mi naturaleza experimenta hacia ella los mismos sentimientos que hacia una persona. Obedeciéndola soy feliz; si me rebelo, me siento triste; es lo mismo que dejar contento u ofendido a un amigo íntimo. Lo ves bien... creo que se trata de algo más que una mera *cierta cosa*. Creo que es más real que el sol, la luna, las estrellas, la tierra tan hermosa, y las dulces palabras de los amigos. Me preguntarás: ¿qué persona es ésta?, ¿te ha revelado ya algo de su ser? No; y es muy de lamentar. Pero no abandonaré lo que poseo, por el hecho de no tener más. Un eco supone una voz; una voz supone un ser que habla. Yo amo y temo a este ser» (Cfr. pp.314-15 [ed. 1881]).

Este misterioso núcleo personal que discierne, manda y excita la intimidad es algo más, mucho más, que el simple yo del hombre («More than a man's own self», SVO, 64.). El hombre mismo no tiene poder sobre su conciencia. Sólo en contadas ocasiones, con dificultad extrema, le es dado conseguir una cierta pasajera influencia. No ha hecho su conciencia, y tampoco está en su mano destruirla. Puede acallarla en casos particulares, puede

disfigurar sus intimaciones, pero no puede emanciparse de ella. Puede desobedecerla, puede negarse a usarla; pero la conciencia permanece (Ibidem.).

Por estar anclada en la permanencia divina, la conciencia es «árbitro independiente de las acciones (Cfr. PPS I, 312.). No se autolegisla, no se rige a sí misma. Independencia no significa autonomía. Porque la conciencia no posee luz propia. Independencia significa que no resulta afectada, en último término, por la cambiante escena de los valores y estimaciones profanos. En este sentido, Newman se refiere a la «irrelevancia de las circunstancias externas respecto al juicio que, en definitiva, haya de formularse acerca de nuestra conducta y carácter» (Cfr. US, viii, 137.). Es un no rotundo al oportunismo moral y la indiferencia religiosa.

5. Lo natural y lo sobrenatural en la Conciencia. Conciencia y Fe.

Nos corresponde examinar ahora las relaciones de lo natural y lo sobrenatural en el ámbito de la conciencia, así como el comportamiento de ésta respecto a la fe y a la gracia. Nuestro tema debe situarse para ser debidamente entendido en el marco más amplio de la Religión, que Newman concibe como una dispensación o economía salvífica única, hecha realidad en varios momentos históricos, según un sólo designio divino. En gran parte de los escritos del período anglicano, Newman concibe este designio salvífico como una realidad estrictamente sobrenatural en todos sus elementos, puntos de apoyo, y manifestaciones. Se atenúa consistentemente la distinción (católica) entre orden natural y sobrenatural. Se le niega a la razón cualquier papel religioso de cierta relevancia. Y se insiste en las virtualidades de gracia que Newman ve contenidas en la llamada conciencia natural. Se insinúa por tanto un cierto «supernaturalismo», con tenues adherencias fideístas.

Newman católico insiste en la unidad del designio divino de salvación, pero la unidad postulada no se realiza ya desde un impulso inicial de carácter propiamente sobrenatural. Se lleva a cabo más bien mediante la ordenación de la economía natural a la Revelación sobrenatural en la que aquélla se perfecciona y culmina. Es un proceso Histórico-Salvífico que, acompañado de una cierta ontología sobrenatural, se hace presente en cada hombre singular.

Un Sermón pronunciado en septiembre de 1830 proporciona una visión completa de la doctrina. Newman se refiere a la docilidad mostrada por el rey Josías hacia las mociones interiores que le invitaban a la reforma religiosa, y sintetiza su pensamiento del siguiente modo: «(Josías) recorrió la senda media y estrecha. Ahora bien, ¿cómo se denomina esta exigente virtud? Se llama fe. No importa en realidad si la llamamos fe o seriedad de conciencia (conscientiousness); son en substancia una y la misma cosa: donde hay fe hay seriedad de conciencia, donde hay seriedad de conciencia hay fe. Puede quizá distinguirse una de otra en la terminología, pero no están separadas en la realidad. Pertenecen a un hábito, y sólo a un hábito, de la mente: el sentido del deber (dutyfulness). Se muestra ambas en la obediencia; en la cuidadosa y atenta observancia de la voluntad divina, sea cual sea el modo en que la conozcamos. De ahí que San Pablo nos diga que el «justo vive la fe», bajo cualquier dispensación de la misericordia divina. Y esto se llama fe porque supone una confianza en la simple palabra de Dios invisible que vence las tentaciones de ver. Ya se lea y acepte su palabra en la Escritura, como hacen los cristianos, o en nuestra conciencia, que es ley escrita en el corazón, como ocurre a los paganos, en ambos

casos es siguiéndola... como agradamos a Dios» (Cfr. PPS VIII, 107-108.).

Se nos dice en él que la fe y obediencia cristianas no se encuentran situadas en el mismo nivel religioso de la conciencia natural, sino que la superan y exceden. Ahora bien, Newman puntualiza asimismo que el camino de la conciencia no está lejos del camino de la fe en todos aquellos que tratan de obedecer a aquélla con rectitud y sinceridad. En otras palabras: la obediencia a la conciencia conduce hacia la obediencia al Evangelio, que en vez de ser algo completamente diferente no es otra cosa que complemento y perfección de lo que la conciencia natural enseña.

Puede afirmarse entonces que no hay dos caminos de agradar a Dios. Lo que la conciencia

Conciencia no es ya reflejo individual de un orden querido por un legislador personal y trascendente. Es potencia humana con capacidades para deducir el entero edificio de la ley moral. Es autonomía más o menos radical. Es carta magna de la persona para actuar y pensar, a todos los efectos, desde sí misma, sin vínculo alguna a instancias objetivas y superiores, o a instituciones visibles representativas de aquéllas. «Es derecho de pensar, hablar, escribir, y actuar, según el propio juicio o temperamento, sin ningún pensamiento de Dios (Cfr. Dif. II, 250.). Es libertad en el vacío. En este contexto, Newman levanta su voz –eco de la tradición cristiana– para gritar que la ley de la conciencia no es nada –o muy poco– sin la voz de Aquél que habla a través de ella

sugiere, es sancionado y desarrollado por Cristo. Es el mismo Dios y ningún otro Ser quien habla primero en nuestras conciencias, y más tarde en su Palabra hecha carne (Obedience to God the way to Faith in Christ; Oct. 31, 1830. PPS, VIII, 202.).

Habrà que esperar a los escritos y Sermones del período católico, que comienza en octubre de 1845, para que los textos de Newman acerca de la conciencia se articulen - sin perder riqueza y flexibilidad - en torno a nociones más precisas, y se formulen en vocabulario más claro. Son textos apoyados en los anteriores, pero arropados ahora en la terminología de la Tradición católica docta, tanto magistral como teológica.

La conciencia se ha retirado hacia un plano más natural. La obediencia que le es debida se distingue claramente, en su cualidad, de la que se debe a la fe. Se anuncia, además -tema conocido-, la debilidad e insuficiencia de esa guía religiosa natural, aunque se menciona a la vez el vigor inquebrantable de sus mandatos. Mucha fuerza y poca luz son dos descripciones complementarias que dan razón de la conciencia y aproximan a su imagen (Idea, 412-413.). «Guía de la vida, implantada en nuestra naturaleza para discernir el bien y el mal, e investigar al bien con autoridad y predicamento, es nuestra conciencia, que la Revelación ilumina, fortalece y purifica. Estos dos monitores, interno y externo, que vienen de un único e idéntico Autor, se reconocen y testimonian recíprocamente. La naturaleza avala lo sobrenatural sin anticiparlo, y lo sobrenatural completa la naturaleza sin suprimirla. Este es el orden divino de cosas...» (Cfr. HS III, 79 [The Rise and progress of Universities]).

A pesar de sus flaquezas, la conciencia es capaz de conducir los pasos de un hombre. No puede, sin embargo, realizar adecuadamente su tarea específica sin una ayuda externa que la regule y sostenga. Dejada a sí misma, enseguida se hace vacilante, ambigua, y falsa. Necesita buenos maestros y buenos ejemplos (Cfr. DMC, V, 83 s.). Clarificados y bien establecidos los principios que impiden una indebida fusión de órdenes -natural y sobrenatural es el momento de profundizar y sistematizar la doctrina de los presupuestos éticos de la Fe divina operante en el cristianismo. Newman tratará de hacerlo, sobre todo, en el Sermón *Dispositions for Faith* (Cfr. SVO, 60-74.), escrito y pronunciado en diciembre de 1856, que es precisamnte reelaboración de un Sermón análogo del período anglicano (Faith without sight; Dec. 21, 1834. PPS II, 13 s.)

La tesis central se formula en pocas palabras: «Sin una adecuada preparación del corazón, no tenemos derecho a esperar la obtención y conservación del importantísimo don de la fe». Al hablar del estado interior que lleva a la fe, «no olvido -escribe Newman- que la fe es un don sobrenatural, fruto de la gracia divina. Deseo, no obstante, llamar la atención sobre la contribución humana a ese resultado» (Cfr. SVO, 61.).

«El Señor parece indicar en ciertos lugares del Nuevo Testamento que la dificultad para creer experimentada por algunos equivale a una falta, y que, por el contrario, la facilidad para recibir su Palabra merece alabanza» (Ibidem, 62.). «Estos pasajes no pueden significar que la fe se opone a la razón, o que la razón no precede ordinariamente a la fe, pues sería una doctrina claramente contraria a la Revelación. Creo que no me equivoco si los entiendo de la siguiente manera: con buenas disposiciones, la fe es fácil; y sin ellas no es fácil; de modo que quienes son alabados por su fe eran los que poseían ya buenas disposiciones; y los censurados por su dureza eran quienes carecían de ellas, los cuales habrían creído, o creído más pronto, si hubieran tenido las disposiciones necesarias para creer...» (Ibidem, 63.).

El hombre que está en disposición interior de obedecer su conciencia puede ser calificado de hombre religioso. No ha recibido aún la bendición de la palabra inequívoca de Dios, que sólo se contiene en Jesucristo. Precisamente por ello, se siente urgido a buscarla. Intuye que tiene algo, pero no todo. Advierte que debe desear más. No desear más sería una prueba palmaria de que no está empleando correctamente las luces que ya tiene. Por eso, buscará. «Tal es la definición, diría yo, de un hombre religioso que no tiene conocimiento de Cristo: es un hombre que busca» (Ibidem, 66.).

Vemos entonces por qué alababa Jesucristo la facilidad de creer, y condenaba la resistencia y tardanza en hacerlo. Creer con facilidad no es otra cosa que estar dispuesto a inquirir. Hay efectivamente muchos hombres atraídos hacia la única Iglesia que resisten su tendencia interior, en razón -dicen- de no tener pruebas suficientes de sus divinas pretensiones. Es verdad que no pueden reunirse todas esas pruebas en un momento. Un hombre no es capaz de convertirse en un instante. Pero puede inquirir. Puede decidirse a resolver sus dudas, aunque hacerlo le sea largo y costoso. «Si en vez de obrar así, se enfrenta con ésta o aquella demostración particular, nunca se dispone a buscar

por sí mismo, y, habiendo descubierto dónde se encuentra la verdad, se conforma con admirar a la Iglesia y da por terminado el asunto, ¿qué es esto sino la conducta de quien no tiene una conciencia sensible, que ama su propia tranquilidad, o las comodidades de la vida, o su reputación mundana, o la compañía de sus familiares, o sus intereses temporales, y considera que la verdad religiosa no merece el sacrificio de esas ventajas profanas?» (Ibidem, 72-73.).

No son únicamente el pagano y el protestante los destinatarios teóricos y prácticos de estas consideraciones. Newman se dirige acto seguido a sus hermanos católicos: «No imaginéis que lo dicho aquí para quienes buscan no se aplica de algún modo también a vosotros. Los católicos —es cierto— no necesitan buscar. Las preguntas angustiosas que la conciencia natural formula están, en vuestro caso, plenamente contestadas. Sabéis quien os salva, y cómo. Pero recordad que la misma sensibilidad y delicadeza de conciencia, que es la debida disposición para la fe, es también su salvaguarda y alimento cuando ya se tiene. Nutre la llama de la fe y la hace arder brillantemente» (Ibidem, 73.).

6. Estructura de la Conciencia.

«Moral sense» y «Sense of duty».

La conciencia presenta, según la doctrina de Newman una estructura relativamente compleja. Es necesario distinguir en ella dos aspectos: sentido moral (*moral sense*) y sentido del deber (*sense of duty*). Se trata de un desdoblamiento conceptual que se marca y sostiene a partir de los primeros Sermones Universitarios en 1830. Escritos anteriores se refieren a la conciencia en términos más genéricos. Aunque el Ensayo sobre los Milagros (1825-26) contiene una aproximación a la distinción que nos ocupa, en una referencia a «nuestro instintivo sentido del deber y obligación moral» (*our instinctive sense of duty and moral obligation*, Mir, 19.), no puede decirse, sin embargo, que estemos ya ante las dos nociones apuntadas. Es cierto que Newman nunca definirá con precisión inequívoca estos dos aspectos de la conciencia. Lo demuestra la variedad de interpretaciones que sus escritos han suscitado en este punto. Pero en la década de los treinta se establecen en Newman, con características firmes, dos categorías diferenciadas que dan razón del ser completo de la conciencia, designadas de modo constante —las excepciones son muy esca-

sas— con las expresiones *moral sense* y *sense of duty* (En el 2º Sermón universitario, Newman designa una vez al *sense of duty* con la expresión general *religious sense* [US, 20], y en las *Lectures on Justification* [1838] lo llama *moral instinct*, p. 253.).

Este *sense of duty* no admite transformaciones ni perfectibilidad. Se da completo y entero en el hombre desde el inicio de su vida moral. Se despierta y activa necesariamente ante la insoslayable decisión ética que tarde o temprano acontece a todo individuo. Tiene, como principio de religión y moralidad que es, carácter original y absoluto de fuente. Siempre se deja oír en el mismo sentido orientador de la vida y del destino personales. Es como un instinto incorruptible del bien y del mal, acompañado de satisfacción o remordimiento. Es el aspecto innato de la conciencia; lo que hace a ésta independiente de toda experiencia o entrenamiento como condiciones de recto ejercicio. El *sense of duty* existe en un continuo estado de vigilia (Just. 253.; Dif. II, 248.). Nunca está apagado, y mucho menos muerto. Si hablamos a veces de una conciencia muerta, nos referimos, con Newman, a una conciencia en la que un *moral sense* corrompido ahoga los gritos del sentido del deber sin apagar los remordimientos.

El sentido moral (*moral sense*), por el contrario, es el aspecto mensurable (contingente) de la conciencia. Podría definirse como el criterio o regla para la recta conducta. Reposa sobre el *sense of duty* y se forma a partir de él en contacto con la vida. Está sujeto a cambio y desarrollo. Se encuentra siempre en movimiento. Puede avanzar o retroceder en sensibilidad religiosa o moral. Es perfectible, y sujeto, por tanto, a mejora o deterioro (Essay, 361.). Se perfecciona con la obediencia y las buenas disposiciones. Se corrompe con la rebeldía (US, ii, 20.). Por eso, no siempre cumple bien su papel de guía. Su tentación es reducirse a un simple sentido de lo decoroso, y suplantarlo a la entera conciencia (Cfr. *The Religion of the day*; Aug. 26, 1832. PPS I, 311-12; GA, 347.) A diferencia del *sense of duty*, que nunca se equivoca en sus intimaciones, el *moral sense* puede errar —debido a ignorancia o mala voluntad del individuo— en la determinación de la conducta a seguir en casos particulares (Essay, 361.). Donde acierta el sentido del deber puede naufragar el sentido moral. Es la incoherencia que acompaña a la debilidad y limitaciones del ser humano.

La doctrina de Newman en torno al *sense of duty* y al *moral sense* como aspectos de la única conciencia, se encuadra sin dificultad en las enseñanzas

tradicionales básicas de las escuelas teológicas cristianas. Vemos, en efecto, que el *sense of duty* encarna la conciencia radical o fundamental (síndéresis), coincidente con el primer principio innato de la moralidad (*bonum agendum, malum vitandum*). Sobre este principio se levanta gradualmente en el hombre —con ayuda de la experiencia, la instrucción, la obediencia a la ley positiva, y la docilidad interior—, el hábito adquirido de la ciencia o sentido moral, que viene a ser equivalente al moral *sense* de nuestro autor.

7. Funciones de la Conciencia.

Objeto adecuado y primario de la conciencia es lo religioso. Lo ético, lo moral, —nunca radicalmente separable de lo religioso— (102) es un objeto secundario. Separado de lo religioso, el comportamiento moral de la conciencia es, por definición, limitado. La nuda conciencia ética es destructiva en el remordimiento. Galvaniza el temor, y rebosa aspectos tremendos. Es un estricto y sombrío principio que nos habla de culpa: “La voz de la conciencia no tiene nada de gentil, nada de misericordia en su tono. Es severa y hasta rígida. No habla de perdón, sino de castigo. Preconiza al hombre una sentencia futura y no le dice cómo puede evitarla. Tampoco le enseña a ser mejor. Aun en las más favorables circunstancias, el hombre se siente muy pecador; se siente esclavo de una tiranía a la que desgraciadamente ama en verdad, aunque al mismo tiempo la odie. Se halla así un gran angustia, y grita las palabras del Apóstol: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?»” (Cfr. *Dispositions for Faith*; Dec. 21, 1856. SVO, 67.)

El hombre, por tanto, se demuestra capaz de reconocer a un «dueño trascendente» en el dictamen de su conciencia. Este ser personal es conocido en su aspecto de Juez, de modo que el atributo específico bajo el que Dios nos es presentado por la conciencia es su justicia. Vemos al «Todopoderoso primariamente, no como un Dios de sabiduría, conocimiento, poder, o benevolencia, sino como un Dios de juicio...» (Ibidem, 343).

Es bien conocida la importancia que Newman atribuye a esta vía de la conciencia para el conocimiento de que Dios existe, y de que es un Dios personal (Carta de 23.2.1875; LD, xxvii, 232.). Dada la naturaleza y apertura trascendentes que Newman asigna a la conciencia del hombre, se entiende que la imagen divina aportada al individuo por su con-

ciencia no sea nunca un diseño ficticio fabricado por el sujeto, o un simple reflejo de vagos sentimientos. La conciencia en Newman nos sitúa en comunicación intelectual y afectiva con el Dios vivo, no con un sucedáneo de la divinidad, imaginado arbitrariamente por el hombre. Al contrario de lo que sucede en Kant, cuya conciencia no puede alcanzar en modo alguno el mundo trascendente o noumenal, Newman sienta las bases de una real ascensión cognoscitiva a Dios no sólo en el dinamismo de la propia conciencia, sino también en la estructura misma de la realidad, donde los estratos del ser se comunican, y los inferiores vienen a ser «tipo de instrumento» de los superiores.

La vía de la conciencia no es, sin embargo, para Newman, vía exclusiva de acceso al conocimiento de Dios (Carta a Miss Lambert, de 20.11.1880; LD, xxix, 316.). Tampoco se trata de un simple y estricto camino alternativo que se excluya respecto a la noticia cognoscitiva que las criaturas dan a la razón humana acerca de la existencia de un Dios Creador. Para Newman son dos accesos convergentes y complementarios al conocimiento de la divina existencia. La vía de la conciencia —vía religiosa por excelencia— es la vía de la aprehensión real. Es decir, desemboca en la afirmación de un Dios personal y omnipresente, considerada no como postulado teológico, sino como hecho y realidad religiosa (Cfr. GA, 128.).

Esta aprehensión real y popular de la existencia de Dios se verifica sobre todo en el hombre concreto y se diferencia por lo tanto de la aprehensión nocional, que es el resultado de la vía teológica y se dice preferente —aunque no únicamente— de la naturaleza humana considerada más bien en abstracto. Ambas están llamadas a coexistir y apoyarse mutuamente en la mente del mismo sujeto.

8. Concepciones erróneas sobre la Conciencia.

La recta concepción cristiana de la conciencia difiere profundamente del punto de vista que impera en amplios sectores de la ciencia, la literatura, y la opinión pública (Cfr. Dif. II, 247.). Se observa en ellos una visión de la conciencia como creación del hombre (Ibidem.), dictado de la mente humana (Idea, 166.), simple ley inmanente de la naturaleza personal (Cal. 174.). Es el marco cultural e ideológico que permite entender las aseveraciones de Newman. Estamos en pleno siglo XIX. Hace ya tiempo que la conciencia se comprende por muchos como una

referencia humana absoluta, como una variable del acontecer espiritual; y su ejercicio sin trabas, como un derecho ilimitado e incuestionable. Conciencia no es ya reflejo individual de un orden querido por un legislador personal y trascendente. Es potencia humana con capacidades para deducir el entero edificio de la ley moral. Es autonomía más o menos radical. Es carta magna de la persona para actuar y pensar, a todos los efectos, desde sí misma, sin vínculo alguna a instancias objetivas y superiores, o a instituciones visibles representativas de aquéllas. «Es derecho de pensar, hablar, escribir, y actuar, según el propio juicio o temperamento, sin ningún pensamiento de Dios (Cfr. Dif. II, 250.). Es libertad en el vacío. En este contexto, Newman levanta su voz —eco de la tradición cristiana— para gritar que la ley de la conciencia no es nada —o muy poco— sin la voz de Aquél que habla a través de ella (Carta a Mrs. Ward, de 8.4.1859; LD, xix, 128.). De otro modo, la conciencia no pasaría de ser un pálido «sentido moral» (Cfr. GA, 120.); un fenómeno conexo a la enfermedad religiosa del tiempo, que se beneficia y ahoga a la vez por la expansión civilizadora y sus efectos mixtos. Es la enfermedad de aquellos cuya conciencia es sólo auto-respeto. «En vez de hacer una cosa y luego otra, según la propia llamada, en fe y obediencia, su único objeto es pintar una superficie suave y lisa, y poder decirse a sí mismos que han cumplido su deber. Cuando actúan mal, sienten, no contrición que tiene a Dios por objeto, sino remordimiento y un sentimiento de degradación. Se autodomina locos, pero no pecadores. Se muestran iracundos e impacientes, no humildes. Se cierran en sí mismos. Les hace miserables pensar que otros les contemplan (Cfr. Idea, 166).

Esta suplantación de la conciencia por el gusto moral es tendencia de la cultura intelectual —la civilización—, que si bien es capaz, en un primer momento, de efectos saludables que implican elevación en el nivel de conducta en temas menores (Carta a J.R. Mozley, de 19.4.1874; LD, xxvii, 56.), resulta, a larga, peligrosa y demoledora. Porque no se consigue avanzar más allá de un precario sentido de decadencia, de un sentido de lo propio y lo adecuado en relación con uno mismo y con los demás, siempre según el código de sensibilidad y comportamiento sociales vigentes en un momento dado. «A medida que la razón se cultiva —escribió Newman en 1832—, el gusto se forma, y los afectos se refinan, una gracia y decencia generales se van extendiendo sobre la superficie de la sociedad, que

sob enteramente independientes de la Revelación. La hermosura y delicadeza del pensamiento, tan atractiva en los libros, se comunica a la conducta de la vida, a todo lo que tenemos, hacemos y somos. Nuestros modos se hacen corteses; evitamos a otros la ofensa o el sufrimiento; nuestras palabras son correctas; nuestros deberes son cuidadosamente cumplidos. El sentido de la medida se muestra incluso en las disposiciones domésticas, en el adorno de las casas, en nuestras distracciones, y también en nuestro comportamiento religioso. El vicio se convierte en algo impropio y repulsivo para la imaginación, o como se dice a veces familiarmente, «de poco gusto». La elegancia se va haciendo gradualmente test y medida de la virtud, que no se concibe con derechos intrínsecos sobre nuestros corazones, o existiendo más allá de lo que conduce al reposo y comodidad de los demás. La conciencia no es ya reconocida árbitro independiente de las acciones, y su autoridad se suprime (Cfr. The Religion of the Day; Aug. 26, 1832. PPS I, 311-12.).

La conciencia se ha hecho un sentimiento pasajero y cambiante, una opinión en dependencia del mundo circundante, una impresión vagamente ética. Es como el fin de un proceso reduccionista y por ello secularizador. En la etapa terminal oiremos incluso decir que, «la conciencia no es otra cosa que una convulsión del hombre abandonado y primitivo; que sus órdenes son un fantasma; que la misma noción de culpabilidad... es sencillamente irracional» (Dif. II, 249.). El triste destino de la conciencia maltratada será confundirse con sucedáneos tales como la ley humana, la conveniencia del Estado, el egoísmo, la utilidad, el mero orden externo, la felicidad del mayor número, criterios de eficacia individual y social, principios de carácter estético, o coherencia del hombre consigo mismo (Cfr. HS III, 79, 80; Dif. II, 248.).

9. Conciencia y autoridad.

La naturaleza y razón de ser de la autoridad exigen el respeto escrupuloso a la conciencia del individuo cristiano por parte de aquélla. La autoridad religiosa ha de respetar como nadie el ámbito legítimo de la conciencia. Equivale a decir que debe regirse en su actuación directiva y orientadora por el ser pretexto para que la autoridad, cuya tarea es enseñarla e interpretarla, no considere con atención y respeto la base humana (ética) sobre la que esa Revelación divina se asienta. La autoridad que real-

mente lo es fortalece la conciencia, no se afana simplemente en someterla. Hace posible una verdadera libertad que no es la «libertad de conciencia», sino la libertad de tender hacia el único fin previsto por Dios, con ayuda y elección prudente de los medios humanos y sobrenaturales adecuados. La libertad verdadera es siempre para el bien. Si la autoridad que Dios ha sancionado actuara de otro modo perjudicaría su propio fundamento, pues destruiría el objeto mismo que debe proteger: la conciencia débil (Dif. II, 252.).

En la visión teológica y religiosa de Newman, conciencia y autoridad son dos realidades vivas llamadas a entenderse bien, bajo la mirada de Dios, que ha querido su existencia. Se comportan al modo de coprincipios del actuar humano. La decisión humana concreta y correcta es siempre una síntesis entera y laboriosa donde autoridad y conciencia se dan cita. No es la suya una simple coexistencia pactada más o menos pacífica. Tendencia de ambas es existir en unidad profunda, porque los derechos de la conciencia incluyen los derechos del Creador, cuyo máximo garante en este mundo es la autoridad religiosa.

Conclusiones

La doctrina sobre la conciencia que se ha desarrollado en estas páginas es una construcción nutrida de los principios tradicionales cristianos. Newman se conduce como un testigo de los valores comunicados por el Evangelio a la humanidad. Manifiesta al mismo tiempo la fecundidad y riqueza intrínsecas de afirmaciones perennes llenas de consecuencias.

Lo que el autor nos dice sobre la conciencia cristiana es el resultado de una meditación personal. Es una enseñanza decantada a lo largo de años, ricos en luces interiores, docilidad, y estudio. Surge así una doctrina de la conciencia que ha encontrado su perfil con la ayuda del mismo Dios al que debe buscar y anunciar.

Si bien es cierto que la conciencia va a proporcionar a Newman una vía para conocer al Creador, debe también decirse que en su caso personal, la comunicación viva y sincera con el Padre de las luces le ha proporcionado el camino para discernir y formular una recta concepción de la conciencia cristiana. La conciencia obediente lleva a Dios, y Dios descubre al hombre las vías que la conciencia ha de transitar para reconocerle a El y entenderse a sí misma.

Exposición y defensa de la doctrina se unen en todas las afirmaciones de Newman. Sería equivocación reducir lo específico de la apologética newmaniana a la convergencia de probabilidades o concebirla exclusivamente como un técnica intelectual nueva de ilustrar la fe. La novedad apologética de Newman se encuentra asimismo en el conjunto y equilibrio de sus textos, en las categorías y lenguaje empleados, en el tono con que se interpela directamente al lector, en la amplitud de recursos intelectuales y literarios que el autor es capaz de movilizar al servicio de su generosa tarea. La doctrina sobre la conciencia reúne las notas de un manifiesto que formula y, en la misma aseveración, evidencia y recomienda la verdad de lo formulado.

A pesar de la refracción que experimenta al entrar en el dominio íntimo de cada hombre, la ley natural hace presente a la conciencia la ley y rostro divinos. El personalismo newmaniano acusa un fuerte carácter teocéntrico. Señala con vigor el hecho de que Dios y la conciencia no son competidores. La vida de la conciencia sólo se salva en Dios. Excelente intérprete de la sensibilidad occidental, Newman no renuncia a la visión cristiana de Dios, el hombre y el mundo, que sólo lo católico representa verdaderamente, y está en condiciones de defender.

La «libertad de conciencia» y el «libre examen» reclaman en realidad el derecho a prescindir de la conciencia. Son las etiquetas de un postulado antropológico radical, grávido de consecuencias fatales. No obstante, la doctrina de la conciencia se coordina en Newman con la del juicio privado, que mantiene espacios del ejercicio legítimo en el orden religioso. Se desautoriza el libre exámen. Se ensalza, sin embargo, la actividad e iniciativa personales para construir, con Dios, el propio destino. La conciencia no es pantalla entre Dios y la realidad personal. Está llamada a unir lo divino con lo humano, no a separarlos. Es vehículo para la gracia, no pretexto para resistirla.

Newman ha anticipado temas y acentos que le valen calificación de pionero de la sensibilidad católica que se refleja, por ejemplo, en algunos motivos y destellos del Concilio Vaticano II. Ha formulado asimismo principios que hacen entender la función del Magisterio vivo de la Iglesia cuando se ocupa de interpretar la ley natural. Aportaría, en fin, razones sólidas para argumentar en el diálogo de la Iglesia y los cristianos con la legislación civil, en defensa de la religión, los derechos del individuo, el vínculo conyugal, y la vida humana. □

*Presentación de la traducción
al español de la novela de Newman*

Perder y Ganar (Loss and Gain)

Prof. Víctor García Ruiz

Voy a hablarles esta tarde de John Henry Newman y de *Perder y ganar*, la novela autobiográfica que escribió en 1847 para explicar ante la opinión pública inglesa la limpieza y la rectitud moral de su conversión a la Iglesia Católica. A mediados del siglo XIX no era la Iglesia de Roma una institución que gozara de particular prestigio en la Inglaterra Victoriana, sino más bien todo lo contrario. Los prejuicios y una hostilidad secular se habían despertado recientemente con motivo de la Emancipación civil. Pero, más allá de cuestiones estrictamente religiosas, la Inglaterra de los años 30 experimentaba unas sacudidas fuertes en su tejido político y social que prepararon un ambiente idóneo para la polémica. Así fue como una tal Elizabeth Harris, conversa al catolicismo que había decidido dar marcha atrás y volver al anglicanismo, publicó en 1847 un breve relato titulado *"De Oxford a Roma. Y cómo les fue a algunos de los que han hecho el viaje últimamente"*. Se trataba, en sustancia, de una acusación de deslealtad y falta de honradez dirigida contra los conversos del Movimiento de Oxford y, especialmente contra su líder, Newman.

Ese verano de 1847, el aludido vivía y estudiaba en Roma, donde había sido ordenado sacerdote pocos meses antes. Refiriéndose a la novelita de Harris decía Newman: "Lo contenido en ese relato era tan maliciosa y descabelladamente fantasioso que suponía una injuria a aquellos cuyos motivos y acciones pretendía retratar. Sin embargo, parecía fuera de lugar toda respuesta formal, escueta o pormenorizada. La respuesta más adecuada consistía en publicar otro cuento, concebido con un respe-

to estricto a la verdad, o a lo probable, provisto al menos de cierto conocimiento personal de Oxford y de los distintos aspectos del fenómeno religioso; aspectos (y aquí la típica ironía newmaniana) que, sin excepción, la citada obra manejaba desgraciada y torpemente. Tenía el autor interés especial en despejar la nube de pomposidad y grandilocuencia que se atribuía a los protagonistas de la historia, mostrando que quienes han sido heridos por el amor de la Iglesia católica son tan capaces como cualquiera de escribir una prosa sensata (más ironía). En estas circunstancias se compuso y publicó *Perder y Ganar*."

Con lo que llevo dicho, espero yo también haber expuesto suficientemente esas circunstancias preliminares que nos permitan plantearnos ya, con algo de interés, espero, esta pregunta: ¿quién es J.H. Newman?

El futuro Cardenal Newman es a mi juicio una de las mentes más potentes y más originales que han surgido en el pensamiento católico en los últimos siglos. Y probablemente, todavía, una de las menos aprovechadas y menos conocidas (al menos en España).

Uno de los puntos que personalmente más admiran en su biografía es el «carácter ecuménico» de su conversión. Dios podía haberle colocado en circunstancias que hicieran posible su conversión al catolicismo de un forma directa. Y sin embargo, Dios preparó de otro modo muy distinto su camino hacia la fe.

Hizo nacer a John Henry en 1801, el mayor de los seis hijos, tres varones y tres mujeres, de John

Newman, un honrado propietario de una casa de banca en la city de Londres que disfrutaba de un sólido desahogo económico. Ya desde niño demuestra una particular atención a las cosas del entorno. Uno de sus primeros recuerdos (consigna John Henry en las páginas de su Diario) es el de las candelas ardiendo en la ventana de su casa, para celebrar la victoria de Trafalgar en 1805, a sus cuatro años.

El John Henry adolescente es un muchacho que destaca en casa y en la escuela por su inteligencia rápida y también por una cierta reserva perfectamente compatible con un carácter afectuoso y extraordinariamente perceptivo. Es quizá una conciencia precoz de que la intimidad más radical del ser humano es infranqueable, un reducto inviolable que no se puede compartir, hasta cierto punto fuera del alcance de la amistad con los hombres; o de sólo unos pocos a lo largo de toda una vida.

La novela arranca, precisamente, con un texto que ilustra bellamente este aspecto:

“¿Cómo saber lo que hay en el corazón de un niño? Puede parecer abierto y feliz como siempre, ser amable y considerado, y por dentro estarse fraguando algo muy torcido. El corazón es un secreto que cada uno tiene con el Creador; nadie más puede alcanzarlo o tocarlo. Yo mismo, que tengo cura de almas; realmente, ¿qué sé de mis parroquianos? Nada. Sus corazones son libros sellados para mí. Y este niño que se me acerca y que me está abrazando en este mismo momento tiene el alma tan lejos de mi vista como las antípodas. No es que te acuse de ser demasiado reservado, hijo mío; tu mismo amor y tu respeto hacia mí te mantienen en una especie de deferencia encantadora. No es eso. Sencillamente, es que no puedo penetrar en tu intimidad. «Cada uno vive en su escondida esfera de gozo o de dolor, todos moramos como anacoretas solitarios».”

La agudeza extraordinaria para el análisis de lo psicológico es, a mi juicio, otro rasgo saliente de su personalidad. Es la base humana sobre la que se apoyará una sensibilidad clarividente para la Gracia de Dios y para el fenómeno religioso. De ahí parten

esas observaciones tan certeras que deslumbran a los lectores de su prosa.

Pero es también el origen de un rasgo de su carácter que no dejaron de testificar sus contemporáneos: una cierta distancia que para algunos era pura timidez, para otros arrogancia o hipersensibilidad. En definitiva, mal carácter. Para él, probablemente, todo se reducía a constatar lo difícil que es la comunicación profunda entre dos almas. En cierto sentido, *Perder y ganar* podría tomarse como la búsqueda de un alma gemela: la búsqueda entre los hombres se revela decepcionante y sólo ante el Altísimo, al final del relato, encuentra el protagonista la paz completa. No deja de ser significativo el que como lema de su capelo cardenalicio Newman escogiera precisamente estas palabras: *Cor ad cor loquitur* (un corazón habla a otro corazón).

Pero volvamos al curso biográfico. El ambiente religioso de los Newman era el típico del anglicanismo de la época: respeto a las formas y desconfianza con cuanto pudiera parecer exageración devota. Este ambiente y sus lecturas de autores racionalistas ilustrados estaban conduciendo al joven Newman hacia el escepticismo cuando se produjo la que él siempre consideró su conversión radical a Dios. Fue a los quince años, durante el verano de 1816, gracias a uno de los maestros de su escuela, Walter Mayers. Según cuenta en sus escritos autobiográficos, fue una experiencia interior que le dejó marcado para siempre por una llamada de Dios e hizo de él un cristiano. A partir de entonces se asentó en su espíritu esta certeza ya incommovible: en el mundo sólo hay dos existencias de las que no cabe dudar: yo y mi Creador.

Su conversión tuvo lugar a lo largo de ese verano y cuajó en la adhesión al único movimiento con vitalidad religiosa dentro de la comunión anglicana: el Evangelismo. En el seno de esa tendencia se mantuvo hasta 1830, es decir quince años.

Además de su primera conversión, Newman contrajo con Mayers otra deuda que vale la pena subrayar: el descubrimiento de la Iglesia primitiva. Al Newman adolescente le encantaron los largos fragmentos de San Agustín, San Ambrosio y otros Padres, que pudo leer en una Historia de la Iglesia que le dio a leer su maestro Mayers. Su ardiente imaginación reconstruía la vida de aquellos cristianos, influido sin duda por la moda romántica y su lectura apasionada de sir Walter Scott. Ese ejemplar de la Historia de la Iglesia, prestado en

Oriel College, Oxford



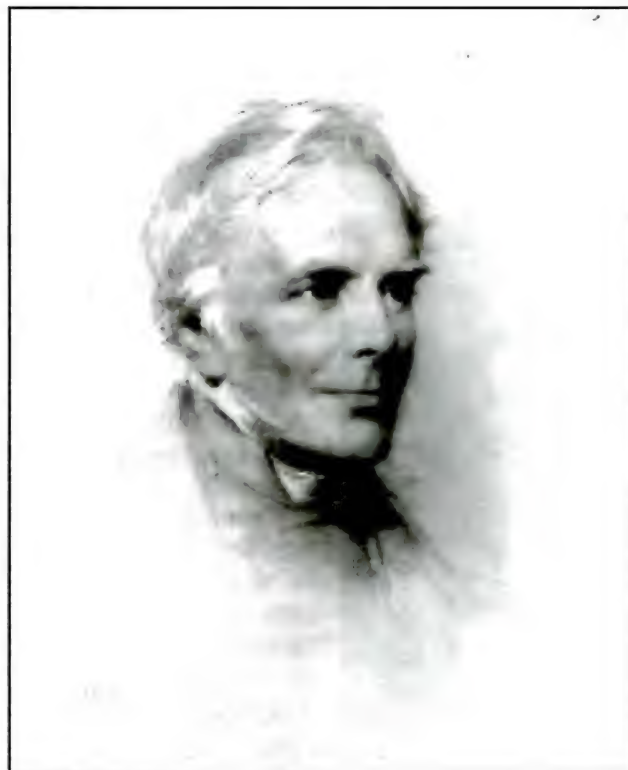
Henry Newman, se traslada a Oxford e ingresa en Trinity College. Ahora es un muchacho de costumbres y convicciones vibrantemente protestantes que se escandaliza ante la afición al vino y a la holganza que son generales en el ambiente. En Oxford, que entonces era el semillero del clero anglicano, los aspirantes a las órdenes sagradas convivían con los hijos de la aristocracia, en general no demasiado interesados en el progreso del conocimiento. Hasta 1820 John Henry trabaja y lee con ardor y dedicación extraordinarios. Oxford le ha fascinado, enamorado. En un vivo pasaje de la novela se recrea este sentimiento (p. 302):

"Recordó con qué impresión, con qué fascinación había llegado allí, como a una especie de santuario; y cómo de vez en cuando había forjado esperanzas de conseguir un puesto y quedarse allí en alguna de sus venerables instituciones. Se acordó especialmente de aquella noche que subió con un amigo a una de las torres más altas de ciudad; querían ver las estrellas. Mientras su amigo estaba

completamente absorbido mirando hacia arriba, señalando el cielo con los punteros aquí y allá, él, joven y pegado a las cosas de la tierra, iba recorriendo uno a uno los patios oscuros, medio iluminados por las lámparas de gas, y diciéndose: «Seré fellow de este

momento oportuno, dejará en su ánimo una huella profunda, aunque latente: el propio Newman tardaría aún bastantes años en volver la mirada con envidia hacia esta Iglesia de laicos y pastores, católica, todavía una y única.

Pocos meses después, todavía en 1816, John



John Keble (1792-1866), por George Richmond

college; o mejor de éste...», a medida que los iba entresacando de la ensombrecida masa de los edificios."

No obstante, al presentarse a los exámenes, cuando todos, maestros y compañeros, daban por seguro que obtendría los mejores resultados, John Henry sufrió un bloqueo y tuvo que licenciarse con un modestísimo, casi afrentoso, diploma de tercera categoría. Este fracaso le cerraba las puertas a lo que era su mayor ilusión: vivir para siempre en su querida Oxford. El fracaso académico, sin embargo, no es el único. A consecuencia de la caída de Napoleón, el banco de John Newman había quebrado, y la familia, arruinada y rozando la deshonra, vivía de prestado en las distintas poblaciones donde el padre intentaba abrirse camino. No lo conseguirá. Su muerte en 1824 pone sobre los hombros de John Henry la dura carga de sostener económicamente a su madre, dar educación a sus dos hermanos y encontrar esposos adecuados para sus hermanas.

Los años 1820 a 1822 fueron muy tristes para Newman: podía seguir en Oxford gracias a una beca y a tutorías privadas para algunos estudiantes. Fue entonces cuando se convocó un puesto de fellow en Oriel College, el más prestigioso en aquellos años. En cualquier otro de los colleges ni siquiera le hubieran permitido optar al puesto debido a su ignominioso *Second Class Degree*. Sin embargo, Oriel se ufana de hacer convocatorias completamente abiertas y de valorar otros talentos aparte del diploma fin de carrera. Objetivamente era una osadía y subjetivamente temía que se reprodujera la misma crisis nerviosa de dos años antes. A pesar de todo decidió presentarse. El temor de una nueva reacción incontrolada quedó conjurado con una oportuna mirada a una cristallera emplomada del Hall de Oriel donde pudo leer: *Pie reponet te*. Tras cinco días de distintas pruebas, el 12 de Abril de 1822 se encontraba Newman tocando el violín en su alojamiento cuando se presentó un mayordomo del Oriel College. En tono solemne le comunica la «desagradable noticia» —esa era la fórmula— de que ha sido elegido fellow y le pide que acuda inmediatamente al College. Newman, al parecer indiferente, sigue tocando el violín unos instantes hasta que cae en la cuenta de lo que acaba de suceder, arroja el violín y sale corriendo como un poseído en dirección a Oriel. 1822 es, pues, el momento clave de su radicación en Oxford, la ciudad que será uno de sus grandes amores en esta vida. «De todas las cosas humanas, quizá Oxford es la más querida de mi corazón». (Y una de sus grandes satisfacciones de anciano fue el nombramiento de fellow honorario que le hizo Trinity College, donde aún pudo saludar a su ancianísimo tutor.)

La llegada a la comunidad profesoral de Oriel supone el verdadero comienzo de su carrera como intelectual. Sus primeros contactos son con compañeros de tendencia liberal, que era entonces la predominante en Oriel. De ellos aprende dos conceptos básicos para el futuro Newman: el concepto de tradición y la idea de la Iglesia como un cuerpo invisible. Sin embargo, las amistades que marcaron definitivamente a Newman no fueron estas del círculo liberal conocido como los «noéticos», sino otras que llegaron un poco más tarde, pertenecientes al ala de la High Church cuya principal característica era la firme decisión de no ser ni considerarse protestantes. Uno de ellos era John Keble, de unos treinta años y poseedor de un inmenso prestigio. El segundo, Edward Pusey, era un erudito especia-

lista en hebreo. El tercero tuvo una influencia en Newman profundamente vital, romántica, si se quiere: fue Hurrell Froude. Hurrell Froude no era un intelectual pero quería ser santo.

Quería restaurar la Iglesia de Inglaterra a su primitivo ser religioso y a su libertad, perdidas ambas desde el siglo XVI. Era una personalidad arrolladora, polémica, que estaba encantado de ser un hombre de partido y escandalizar proclamando que la Reforma había sido el más funesto de los errores. Y no ocultaba sus simpatías por la Iglesia de Roma. Newman aprendería de él la devoción a la Virgen y el amor a la presencia real de Cristo en la Eucaristía pero lo que más radicalmente hizo de Froude un alma gemela de Newman fue su afán de santidad, su entrega incondicional a Dios y a la Iglesia. Froude murió casi tan románticamente como había vivido: de tuberculosis en 1837. Newman, durante toda su larga vida, nunca pudo recordarlo sin conmovirse.

John Keble, Edward Pusey y Hurrell Froude componen el círculo humano en el que Newman va a experimentar el cambio decisivo de su existencia, que tendrá lugar a lo largo de los años 30.

Hechas estas presentaciones, regresemos una vez más, a la cronología volviendo la mirada hacia el Newman de finales de los años 20. Nos encontramos con el fellow de Oriel, ya presbítero de la Iglesia Anglicana, que acaba de ser nombrado párroco de St. Mary's, la iglesia universitaria. En estas circunstancias se produce lo que Newman consideró su «segunda conversión». El resultado de esta segunda crisis lo resumió así él mismo en la *Apología*: «La verdad es que yo iba prefiriendo la excelencia intelectual a la moral. Me inclinaba en la dirección del liberalismo del día. Fui despertado violentamente de mi sueño por dos grandes golpes: la enfermedad y la desolación interior.» La enfermedad a que se refiere consistió en un fuerte colapso anímico que le sobrevino cuando actuaba como examinador en aquel mismo lugar donde él fracasó pocos años antes. No sentía dolor; era como una ausencia que le impedía, por ejemplo, contar. La desolación interior sobrevino tras la muerte repentina de su querida hermana Mary. Esta pérdida reavivó en él un intenso sentimiento del mundo invisible: «¡Qué hermoso velo es este mundo de los sentidos!, (escribe a su hermana Jemima) pero no es más que un velo.» En lo intelectual esta «segunda conversión» le descubre que el énfasis en lo devocional y la escasa elaboración doctrinal del



Edward Bouvrie Pusey, por George Richmond

evangelismo conducían finalmente a la indiferencia en cuestiones de doctrina.

1830 puede considerarse, pues, el momento de superación del evangelismo. Como consecuencia, se acerca definitivamente al círculo High Church de Keble, Pusey y Froude, y hace su primera lectura de los Padres de la Iglesia.

Este viraje supone la ruptura o las tensiones con sus primeros mentores liberales, tan inevitable como dolorosa. En 1833, por culpa, precisamente, de un incidente con su Provost, Newman realiza un viaje al Mediterráneo en compañía de Hurrell Froude que necesita el urgente alivio de climas más propicios a su tuberculosis. Después de visitar Roma, que no le produce particular impresión, decide recorrer Sicilia. Allí cae víctima de unas fiebres y está a punto de morir en un mísero pueblo de la isla, sin más compañía que un criado de alquiler con el que ni siquiera puede entenderse. (Unas de las limitaciones que tuvo Newman fue su ignorancia de lenguas modernas.) Años más tarde escribió que en medio de aquellos delirios «no podía evitar repetirme a mí mismo: «Debo actuar como si fuera a morir, pero pienso que Dios tiene reservado aún un trabajo para mí» (...) Pensaba que hubo capricho por mi parte al

venir a Sicilia (...) entendí que mi dimisión como tutor fue precipitada y orgullosa. Pero no tenía conciencia de pecado. Me dije: «No he pecado contra la luz» y repetí estas palabras con frecuencia».

Ya recuperado, el 13 de Junio zarpa de vuelta a Inglaterra con esa imagen de la luz (No he pecado contra la luz) presidiendo su imaginación. Sobre la cubierta del barco escribe un poema miliar de su existencia, centrado en la imagen de la luz: Lead Kindy Light, que dice así:

*Guítame, Luz Buena, entre tanta tiniebla espesa,
 ¡llévame Tú!
 Estoy lejos de casa, es noche prieta y densa,
 ¡llévame Tú!
 Guarda mis pasos; no pido ver
 confines ni horizontes, sólo un paso más me basta.
 Yo antes no era así, jamás pensé en que
 Tú me llevaras.
 Decidía, escogía, agitado; pero ahora,
 ¡llévame Tú!
 Yo amaba el lustre fascinante de la vida y,
 aun temiendo, sedujo mi alma el amor propio:
 no guardes cuentas del pasado.
 Si me has librado ahora con tu amor,
 es que tu Luz me seguirá guiando
 entre páramos barrizos, cárcavas y breñales, hasta que
 la noche huya y con el alba, estalle la sonrisa de los
 ángeles, la que perdí, la que anhelo desde siempre.*

En el mar, 16 de junio de 1833

Estos versos expresan con fuerza y optimismo no sólo la conciencia de una mudanza sino también la decisión firme de pasar a la acción: a partir de este momento (1833) la vida de Newman se confunde con lo que la historia conoce como **Movimiento de Oxford**. Inmediatamente comienza a desplegar una actividad muy intensa que cabría resumir en tres puntos: los Tractos, sus sermones dominicales y la idea del Anglicanismo como *Via Media*.

—Los *Tracts for the times* o *Folletos de Actualidad*: fueron una serie de noventa entregas que salían sin firma, en las que se tomaba postura acerca de cuestiones teológicas del anglicanismo. Tenían aspecto de hojas volanderas y fueron como el órgano oficioso y cada vez más polémico, del Movimiento o Tractarianismo. Keble, Pusey, Froude y otros

simpatizantes escribieron Tractos pero la mayoría fueron redactados por el propio Newman, que se encargaba también personalmente de distribuirlos yendo a caballo por las distintas parroquias.

—Junto a los Tractos, el segundo elemento sustancial del Movimiento fueron los sermones que Newman predicaba la tarde de los domingos y que ejercieron una enorme influencia. En ellos se percibía sobre todo una censura de la tibieza y el conformismo práctico en religión. Eso ya resultaba nuevo. Pero lo realmente novedoso y atractivo era el modo de exposición: sin casi otro texto que la Biblia, rompiendo la tradición del sermón retórico y «redondo», el vicario de St Mary's, con su voz frágil y en medio de prolongadas pausas, ponía a sus oyentes frente a exigencias morales en las que nunca habían reparado. Un testigo coetáneo escribió: «Sólo quienes los recuerdan pueden juzgar adecuadamente el efecto de los sermones que Mr. Newman predicaba en Santa María a las cuatro de la tarde... sentían que eran diferentes a cualquier tipo de predicación... Sencillos, directos, sobrios, envueltos en un inglés puro y transparente... Los sermones hacían pensar a los oyentes sobre las cosas que hablaba el predicador y no sobre los sermones mismos». Recuerda Lord Coleridge que «hubo un Dean concreto que cambió la hora de la cena en su college para que no fueran otros, y él iba siempre». Estos sermones debieron tener algo de fascinante pues en esa impresión coinciden los abundantes testimonios que escribieron al cabo de los años, muchos de sus asiduos concurrentes.

Lo cierto es que en estos años '30 Newman iba ganando autoridad personal y que a la altura de 1839 se encuentra en el apogeo de su influencia en un Oxford que vive con pasión, como una moda, el interés por las disputas teológicas. Muchos le hacen responsable a él y al Movimiento de ese ambiente que juzgan malsano y que identifican con un partido más bien indeseable que no hace más que traer la discordia al sereno recinto del anglicanismo. —Es hora de plantearse ya: ¿qué es lo que proponía y enseñaba Newman?, ¿qué decían los sermones y los Tractos? ¿En qué consiste la idea del Anglicanismo como *Via Media*? La *Via Media* es el hallazgo con que Newman intenta purificar a su Iglesia devolviéndola a su primitivo espíritu y marcando un territorio propio entre Roma y los protestantes. Para ello buscará el fundamento teológico en los Padres. Habría una única Iglesia Católica, pero con tres ramas: Roma, los griegos y el Anglicanismo, pero no

el anglicanismo concreto tal como existía en la Inglaterra de XIX, adocenado, sin espiritualidad, completamente sometida al Estado, sino el anglicanismo reformado que él desea recuperar. Su objetivo era formular un cuerpo de doctrina, una especie de magisterio estable que exprese en forma objetiva la Revelación. De hecho hay quienes consideran que la entera vida de Newman, católico o anglicano, puede reducirse a esto: la causa de la religión revelada. Muchos de sus contemporáneos ven que esa Via Media implica un peligroso acercamiento a Roma y los numerosos casos de conversiones en el entorno del Tractarianismo parecen confirmarlo. Pero Newman se siente seguro y confiado en su hallazgo de la Via Media.

Hasta que en 1839 se le plantea a modo de hipótesis la que será una de sus grandes aportaciones: la idea del desarrollo dogmático. Lo que llamamos corrupciones romanas (especialmente el Papado) ¿son corrupciones o desarrollos legítimos de lo que ya estaba contenido en la Revelación? Ese mismo 1839, a raíz de un artículo del cardenal Wiseman, tiene como una iluminación: Roma está en lo cierto. Pero logra remontarla, aunque en medio de dolorosas vacilaciones y fintas intelectuales que culminan con la publicación dos años más tarde del Tracto XC. En un supremo intento de conciliación, el Tracto XC afirma que los Artículos de la Fe anglicanos condenan los abusos prácticos de Roma pero no su doctrina y que por tanto la existencia del Purgatorio o la invocación a los santos son perfectamente aceptables dentro de esa Via Media Anglicana. La verdad es que Newman no era consciente de lo que acababa de escribir. (Esta inconsciencia se refleja muy bien, por cierto, en la novela.)

Ciertamente, aquello era demasiado y provocó un tremendo revuelo a nivel nacional, con calumnias e insidias en la prensa; en el seno de la universidad se desató abiertamente una persecución contra los tractarianos. Newman, ante una insinuación de su obispo, suspendió los Tractos y abandonó Oriel College después de casi veinte años, para instalarse en Littlemore, una pequeña aldea a tres millas de Oxford, donde había acondicionado unas cuantas habitaciones, una capilla y una biblioteca, aprovechando unas caballerizas en desuso. El violento rechazo le impone sin querer y también sin rencor un sentimiento predominante: que no hay sitio para él en la Iglesia de Inglaterra.

Pronto se le unen en Littlemore otros que quie-

ren llevar a su lado una vida de estudio y oración. De 1841 a 1845 es tiempo de esclarecimiento. En realidad, el lecho de muerte de su anglicanismo. Él intuye que su corazón está ya en Roma pero ama a la Iglesia de Inglaterra y, sobre todo, todavía no ha llegado al deseado estado de certeza. Si algo teme y quiere evitar a toda costa son los arrebatos emocionales.

Pero veamos cómo plasma Newman esta situación en su novela. La situación es la siguiente: El pintoresco Bateman está intentando recuperar a un amigo que se ha hecho católico en una conversación a la que asiste también Charles Reding, el alter ego de Newman. Pero llega un momento en que el converso, en una especie de raptó inesperado, hace una vibrante pintura de lo que supone la Misa. Bateman y Reding quedan asombrados.

"No quedaba el menor resquicio para malinterpretar a Willis. Bateman se le quedó mirando casi asustado ante semejante explosión de entusiasmo.

Bateman: Pero ¿cómo?, Willis, ¿entonces no es verdad lo que se dice de que estás dudoso, que vacila tu adhesión al romanismo? Te ruego que me perdones. Por nada del mundo te hubiera molestado de haber sabido la verdad.

El rostro de Willis estaba aún resplandeciente y parecía todo lo joven y radiante que había sido dos años atrás. En su ímpetu no hubo nada de dureza; su rostro llevaba una sonrisa, casi reía, como si sintiera vergüenza de su ardor. Pero nada de esto aminoraba su arrolladora sinceridad. Le cogió las manos a Bateman, que estaba completamente aturrido, le levantó del asiento y hablándole al oído le dijo: «Pido a Dios que no sólo tú, sino todos los que me escuchan se hicieran hoy tales como lo soy yo, aunque sin estas cadenas». Inmediatamente, como se había hecho tarde, dando las buenas noches, abandonó la habitación en compañía de Charles.

Bateman todavía se quedó un rato con la espalda hacia el fuego después que la puerta se cerró. Poco a poco fue recuperándose. ¡Vaya tío! ¡Qué bárbaro! Me ha emocionado.

Caramba, se han hecho con un buen elemento. La verdad, el corazón se me ha acelerado, ¡cómo me ha transmitido su entusiasmo! Realmente es un gran tipo. ¡Qué pena haberlo perdido! Es justo la gente que nos hace falta. Hubiera sido un magnífico anglicano y nos habría ganado a la mitad de los disidentes del país. Bueno, ya los tendremos, tiempo al tiempo. Anda que esa idea de convertirme a mí... Por cierto, ¿qué querría decir con lo de «sin estas cadenas»? Se sentó a examinar las diferentes posibilidades: a lo mejor es que sí seguía teniendo dudas; o puede que llevara un cilicio o una cadena al cuello. Bueno, a lo mejor no quería decir nada especial y era sólo para terminar la cita...

Se le pasó un rato. Al ver la bandeja del té, se sirvió otra taza y mordisqueó una tostada; sacó algunos carbones de la chimenea, apagó una de las velas y tomando la otra, salió de la sala para encaminarse hacia la empinada escalera de caracol, que subió dando vueltas como en el ómnibus, hasta su alcoba.

Mientras tanto, Willis y Charles caminaban juntos hacia sus respectivas casas porque parte del camino coincidía. Iban en silencio. Charles estaba muy tocado, mucho más que Bateman, absolutamente removido por aquel arranque de su amigo, aunque por no dar con las palabras adecuadas para expresarlo y también por miedo a dejarse llevar demasiado lejos, se había guardado dentro sus sentimientos. Cuando estaban ya a punto de separarse, Willis le dijo en tono suave:

—Pronto volverás a Oxford, Charles, ¡ojalá estuvieras con nosotros! Lo llevas dentro. He pensado en ti muchas veces en Misa y el sacerdote ha ofrecido Misas por ti. Charles, sabes que te aprecio; no apagues la gracia de Dios, escucha Su llamada. Tú tienes algo que otros no han recibido. Lo que te falta es fe. Pruebas, tienes ya suficientes; suficientes para convertirte. Pero la fe es un don; reza pidiendo ese gran don, sin el que no se puede venir

a la Iglesia. Sin el que ... (pausa) no se puede seguir en la Iglesia. Y ahora, adiós. Sí, nuestras vidas se separan. Todo es posible para el que cree. Que Dios te dé el don de la fe, como me lo ha dado a mí. Adiós. ¡Quién sabe cuándo y dónde nos veremos otra vez! ¡Que sea en la verdadera Jerusalén, la Reina de los Santos, la Santa Iglesia Católica Romana, nuestra Madre!

Atrajo a Charles hacia sí y le besó la mejilla. Antes de que Charles pudiera decir una sola palabra había desaparecido entre los árboles.

Tampoco hubiera sido capaz de hablar. Echó a andar con energía, cortando con el bastón las ramas y zarzas que se veían en la pálida penumbra de la tarde. Era como si el beso de su amigo le hubiera inyectado en el alma el mismo entusiasmo que había expresado con palabras. Se sentía poseído, sin saber cómo, por un poder alto, sobrehumano, que le hacía capaz de atravesar montañas, de caminar sobre los mares. Era invierno, pero sentía por dentro la marea interior de la primavera, cuando todo es nuevo y estalla de pura plenitud. Acababa de encontrar algo que siempre había deseado: un alma gemela. Sintió que ya nunca más estaría solo en el mundo, aunque hubiera perdido ese alma gemela en el mismo momento de encontrarla. ¿Era esto la Comunión de los Santos? ¡Oh, no!, ¿cómo podía serlo si él estaba en una comunión y Willis en otra? «¡Oh, Madre Poderosa!». Aquellas palabras acababan de escapársele de los labios. Apretó el paso; ya casi iba al trote, ascendiendo por los repechos empinados y hundiéndose en las hoyas que le separaban de Boughton. «¡Oh, Madre Poderosa!», volvió a decir, sin darse cuenta casi. «¡Oh, Madre Poderosa!», sí, ya voy, ¡Madre Poderosa!, voy, voy; pero estoy lejos de casa; ten paciencia conmigo; espérame; corro, corro todo lo que puedo pero no puedo ir más deprisa, como otros, ¡Madre, Madre Poderosa!...».

Después de recorrer dos millas en plena excitación física y mental se sintió de pronto casi agotado. Aminoró el paso y se fue calmado, pero seguía repitiendo casi mecánicamente «¡Oh, Madre Poderosa!». Pero... ¿y él de dónde se había sacado esas palabras? Willis no las había usado en ningún momento. Bueno, habría que estar en guardia contra estas emociones incontroladas. Cualquiera podía ser un entusiasta, pero el entusiasmo no era la verdad... ¡Oh, Madre Poderosa! ¡Sí! ¡ya sabía dónde tenía el corazón! Ahora había que ir por la cabeza. ¡Madre, Madre Poderosa!

Para «ir por la cabeza» decide imponerse una especie de prueba: redactar en forma de libro su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*. Si al terminarlo se mantiene en eso que ahora intuye sobre Roma, se convertirá. Mientras, va cortando amarras: renuncia a su vicaría y predica su último sermón: «Separarse de los amigos», cuya lectura aún hoy provoca una emoción incontenible. Algunos de sus camaradas de Littlemore dan el paso de la conversión y se van, a pesar de que él intenta frenarlos. Pronto llegan otros a sustituirles. El mundo anglicano tiene los ojos clavados en Littlemore al tiempo que circulan rumores absurdos sobre la vida monástica que ha impuesto a sus compañeros. Lo cierto es que oran, hacen ayuno riguroso, estudian y traducen al inglés vidas de santos.

La pequeña comunidad católica de Inglaterra también vuelve sus ojos, expectante, hacia esa pequeña aldea de Littlemore. Pero Newman no conoce ni mantiene ninguna relación con católicos. Es más, no le atraen como grupo y el tipo de escritos suyos que ha podido leer en la prensa le disgusta positivamente. A comienzos del verano de 1845 se presenta allí su amigo Bernard Smith, clérigo anglicano converso, que viene por encargo del impaciente cardinal Wiseman a obtener información sobre el estado interior de Newman. Charlan, pasean, pero Newman se muestra impenetrable. Invita, sin embargo, a Smith a que almuerce con ellos. Y en el momento de sentarse a la mesa aparece Newman vestido con pantalones grises. La señal, para Smith, y para Wiseman, es inequívoca: el paso hacia Roma está muy próximo. Pronto el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* queda interrumpido. No son necesarias ya más esperas. Roma está en lo cierto.

La Via Media no ha tenido existencia más que en su imaginación. Hay en *Perder y ganar* un personaje estrambótico y pintoresco llamado Bateman en quien Newman practica un gracioso juego de autorretrato: así de artificial y voluntarista era yo cuando sostenía a capa y espada la viabilidad de ese anglicanismo inexistente.

A comienzos del mes de octubre pide su dimisión como fellow de Oriel y comienza a escribir cartas a sus íntimos anunciando su decisión en un escueto texto: «Espero ser recibido en el que creo ser, sólo él, el único rebaño del Redentor». Pusey al recibirla, escribe en el dorso: Tu, autem Domine, miserere nobis. Keble, la llevó encima todo el día sin atreverse a abrirla presintiendo el contenido.

El 9 de Octubre, aprovechando el paso por Oxford del pasionista Fr. Domingo Barbieri, Newman es recibido en la Iglesia católica (ciento cincuenta años el próximo año). El buen pasionista llegó a las once de la noche empapado de agua después de cinco horas de viaje infernal en lo alto de una de aquellas diligencias; al aire libre, naturalmente. ¡Figúrense ustedes en pleno otoño inglés! «Ocupé mi sitio —cuenta Barbieri— junto al fuego para secarme. Se abrió la puerta y ¡qué escena fue para mí ver de repente a mis pies a John Henry Newman pidiéndome oír su confesión y ser admitido en el seno de la Iglesia!» Los amigos más íntimos reaccionan con magnanimidad. Keble: «El rayo ha caído finalmente sobre nosotros, que Dios te bendiga y premie mil veces la ayuda que me has prestado a mí sin merecerlo, y a muchos otros». Pusey: «Nuestra iglesia no ha sabido emplearle. Era como si una penetrante espada durmiera en su funda porque nadie sabía manejarla. Se ha ido —como todos los grandes instrumentos de Dios— inconsciente de su grandeza. Se ha ido en un sencillo acto de deber, sin pensar en sí mismo. Se diría no tanto que nos ha dejado como que ha sido trasplantado a otra parte de la viña».

Pero el establishment eclesiástico o civil no es tan benigno. El poeta Thomas Carlyle sentenció al conocer la noticia: Newman tiene menos cerebro que un chorlito.

Newman, en su fuero íntimo, no se engaña. Sabe que ha tomado una decisión que hace de él un apestado. En la Inglaterra de mediados del XIX dar ese paso suponía un verdadero acto de demencia. ¿Un caballero inglés, con su educación, sus ventajas, arrojando todo eso por la ventana y atando su conciencia a un obispo italiano? Sencillamente in-

concebible. Su hermana Harriett corta toda relación con él. Sus hermanos hacía tiempo que no le dirigían la palabra. Jemima, con la que conservaba contacto por carta, cuidará de mantener a sus seis hijos lejos de la influencia de su tío. Con los tractarianos que no dan el paso a Roma el contacto se mantiene al principio pero con menos intensidad cada vez hasta que se extingue por completo. Veinte años pasarán hasta que vuelvan a saber los unos de los otros. A su muerte, uno de sus hermanos escribirá su primera biografía: el texto es una triste exhibición de crueldad donde los actos del converso son interpretados desde los más inmovibles prejuicios.

Para el autor de *Perder y ganar* estos sentimientos eran ya una dura experiencia: la conversación de despedida entre el protagonista y su amigo anglicano lo expresa así:

"No tenía sentido discutir, eso estaba claro desde el primer momento. Cada uno tenía su punto de vista y eso era todo, no había más. Charles se puso en pie.

Charles: Carlton, amigo, tenemos que separarnos ya. Son casi las once.

Sacó del bolsillo un Año Cristiano de tamaño pequeño.

—Me has visto muchas veces con esto. Quédatelo. Para que te acuerdes de mí... No me verás más, pero así sabrás que yo no olvidaré de tí, que te recordaré siempre.

Estaba muy afectado. En realidad, estaba a punto de derrumbarse.

—¡Dios mío, qué duro es dejaros, para ir con gente extraña! No es que yo lo quiera; pero no lo puedo evitar, siento la llamada, me obliga.

Volvió a pararse. Le caían lágrimas por toda la cara.

—No pasa nada, estoy bien, estoy bien. Pero es muy duro cuando llega el momento y ves que no tienes a tu lado a nadie..., a casi nadie. Te miran como a un mamarracho o a un apestado, te lanzan frases que duelen como fustazos... y encima «¿no estoy haciendo lo que me da la gana?, ¿no es por mi gusto?» Pues, venga...

Se miraba las puntas de los dedos; empezó a frotarse lentamente las manos, susurrando:

—Tiene que ser así, «por las muchas tribulaciones al reino de Dios..., sembrando con llanto, cosechando con júbilo...».

Se calló otra vez. Hasta que nuevos pensamientos afluyeron de nuevo.

—¡Qué miedo, qué miedo da pensar que vosotros, los que no dais el paso adelante, terminéis dando pasos atrás! No puedes quedarte donde estás; durante un tiempo crearás que sí, que sigues en el mismo sitio; entonces empezarás a estar en contra nuestra y todavía pensarás

que conservas el mismo terreno porque empleas las mismas palabras. Pero lo que crees, tus convicciones, irán a menos. Cada vez te sentirás menos firme. Y al final te encontrarás que al discutir con protestantes estás ventilando sólo una cuestión de palabras. Nos llaman racionalistas; tú ten buen cuidado de no caer en el liberalismo. Y ahora, Carlton, amigo queridísimo, el único en Oxford que ha tenido paciencia conmigo y me



Henry Edward Manning, 1808-1892

ha querido de veras, adiós. ¡Ojalá nos encontremos de nuevo pronto y plenamente felices!

Se dieron un abrazo largo y muy apretado. Poco después Charles corría escaleras abajo.

Hasta aquí la historia del Newman real en 1845. El Newman de ficción que ocupa el centro de su novela *Perder y ganar* se llama Charles Reding y es un estupendo traslado de la personalidad y la evolución interior de su autor. Su historia termina en el mismo momento de ser recibido en la Iglesia Católica. Pero, no teman, no cometeré el error de contarles el argumento: no quiero arrebatárles el gusto de leerla y disfrutar de su magnífica combinación de debate, ironía y lirismo.

Pero permítanme que destaque un aspecto: la recreación nostálgica de Oxford. Películas como *"Tierras de sombras"* o series como *"Retorno a Brideshead"*, nos han familiarizado últimamente con lo que podríamos denominar «el mito de Oxford»: Es muy curioso comprobar cómo muchos de esos tópicos están ya perfectamente retratados en *Perder y ganar*, que es la primera novela que toma Oxford como espacio narrativo. Más allá del dato de historia literaria, importa pensar que ese retrato tan cariñoso, tan enamorado, era la manera que encontró Newman de recuperar lo perdido; y también (yo diría) de que sus contemporáneos valoraran la magnitud de su sacrificio. En la novela, hay un momento en que se percibe algo de esto. Reding se acerca por última vez a Oxford antes de dar el paso decisivo de la conversión:

Nada interesante le ocurrió a Charles hasta su llegada a Steventon al día siguiente. Como hacía buena tarde, dejó allí el equipaje para que se lo llevaran en el ómnibus y se fue a pie. Hacía falta cierto valor para semejante caminata en su caso, o sea, en el curso de un viaje tan trascendental. Y eso aunque el viaje

incluyera la visita a un sitio como Oxford y a un amigo como Carlton, tan entrañables.

Pasado Bagley Wood, empezó a ver ya las agujas y las torres de la Universidad. ¡Cuántos recuerdos y qué melancolía! Las había perdido hacía dos años, dos años enteros, y ahora de pronto, ahí estaban, recuperadas. ¿Recuperadas? ¡Perdidas para siempre! Ahí tenía al viejo Oxford, las colinas, sus prade-

ras junto al río, tan verdes, tan encantadoras como siempre. Al divisar aquel lugar tan amado se quedó quieto, con los brazos cruzados, incapaz de dar un paso más. Los colleges, uno por uno, las iglesias, una por una; lo iba identificando todo por las torres y los pináculos. El Isis plateado, los sauces grisáceos, los campos llanos extendiéndose, los sotos oscuros alargándose; allá a lo lejos el bulto de Shotover, donde había pasado aquellos meses con Carlton y Sheffield; madera, agua, piedra, todo tan apacible, tan lleno de fulgor. Aquello, todo aquello podía haber sido suyo. Ganaría muchas cosas al hacerse católico; cosas mejores, más altas, más nobles, pero desde luego aquello no lo volvería a tener jamás, aquella ciudadela estaba perdida para siempre. No

podría tener nunca otro Oxford, ni los amigos de su infancia y su juventud. Había elegido otra cosa.

Oxford, pues, simboliza con energía la renuncia. ¿Y cuál fue la ganancia? En lo humano, ninguna. Hay una frase de su diario que me parece la perfecta contestación a esta pregunta: «Cuando era protestante yo notaba que mi religión era seca y triste, pero no mi vida; sin embargo, siendo católico, mi vida es triste y seca, pero no lo es mi religión». Los años de



W. B. Ullathorne

católico de Newman fueron muy difíciles y llenos de frustraciones. A los ojos del mundo anglicano Newman hizo un negocio ruinoso: perdió mucho (una posición preeminente, el respeto unánime de sus compatriotas) y no ganó nada. Por eso muchos estaban seguros de que volvería.

Mucho podría decirse de la vida triste y seca de los años católicos de Newman. Sus relaciones con el cardenal Wiseman y después con el cardenal Manning fueron complejas y el entendimiento casi imposible. Sobre todo en el caso de Manning latía, por un lado, la divergencia entre el intelectual que era Newman y el hombre de gobierno que era Manning, responsable de la implantación de la Iglesia Católica en la Inglaterra Victoriana. El catolicismo social de Manning podría condensarse en esta afirmación suya: «Estoy muy seguro de lo que Nuestro Señor y sus apóstoles harían si vivieran hoy en Londres: dedicarse a los pobres.» A Newman (que también dedicó muchas horas a atender irlandeses pobres en Birmingham), en cambio, le preocupaba que los católicos ingleses no pudieran codearse intelectualmente con sus compatriotas.

La otra gran diferencia entre Newman y Manning estribaba en su diferente modelo de Iglesia: el ideal de Newman era la Iglesia de los Padres donde los laicos jugaban un papel preponderante. Manning tenía en su mente el fuerte papado Medieval de un Gregorio VII. Como suele suceder, el tiempo ha dado la razón al intelectual en detrimento del hombre de acción y hoy día las posturas ultramontanas de Manning están completamente sepultadas. No obstante es muy necesario hacer justicia y destacar la talla extraordinaria de Edward H. Manning en la Iglesia (no sólo en la de Inglaterra) de la segunda mitad del siglo XIX, y evitar que la admiración por Newman sea a costa de un injusto desprestigio de Manning.

Newman sufrió muy intensamente al percibir la aparente mediocridad de gran parte de su existencia. Los problemas en el Oratorio de San Felipe Neri, la congregación establecida por él en Inglaterra, acentuaban aún más esta desazón al poner de manifiesto sus pocas dotes para el gobierno de instituciones. Veinte años de sinsabores fueron aliviados, al fin, por el gran éxito de su *Apología pro vita sua*, (1864): era, otra vez después de *Perder y ganar*, una reivindicación de la honradez de su conversión. Ahora produjo un amplísimo eco y ganó el respeto de la opinión pública inglesa no sólo para él sino para la causa católica. Aparte de convertirse en un clásico

imprescindible de la prosa inglesa.

También sufrió Newman muy intensamente por las sospechas de herejía que cayeron sobre él o por las acusaciones de ser sólo «católico a medias» (no apoyó la infalibilidad papal en su versión absoluta, no le pareció que la pérdida de los Estados Pontificios afectara sustancialmente a la misión de la Iglesia, intentó que hubiera católicos estudiando en Oxford). De estas sospechas sólo se libraria a los ochenta años cuando León XIII decidió hacerle cardenal.

Hay un suceso emocionante de sus últimos años que nos indica cómo contemplaba Newman su propia vida. En escena dos ancianos: el cardenal Newman y su obispo Bernard Ullathorne. Este relata lo siguiente: «Mantuvimos una larga y animada conversación, pero cuando me levantaba para marcharme, una acción suya originó una escena que nunca olvidaré, por la elevada lección que contenía. En tono suave y humilde me dijo: «Mi querido Señor, ¿me haría usted un gran favor?» «¿De qué se trata?», pregunté. Y de repente se hincó de rodillas, inclinó su venerable cabeza, y exclamó: «Déme su bendición» ¿Qué podía hacer yo, teniéndole ante mí en semejante postura? No podía negarme sin causarle una situación embarazosa. De modo que coloqué mi mano sobre su cabeza y dije: «Querido Señor Cardenal, a pesar de todas las normas que parecen impedirlo, ruego a Dios que le bendiga, y que el Espíritu Santo llene del todo su corazón.» Cuando nos dirigíamos hacia la puerta no quiso cubrirse con el birrete, y dijo: «Me he pasado toda la vida dentro de casa, mientras usted combatía en el mundo por la Iglesia.» Me sentí anonadado en su presencia. ¡En este hombre hay un santo!».

Desde un punto de vista humano, parece que la estrella de Newman se apaga casi en el mismo momento de su conversión. Si aquellos años del Newman anglicano se nos aparecen como entre un aura romántica, es cierto que el Newman católico tiene toda los visos de un fracasado. Sin embargo, puestos a sopesar cara a Dios el valor de lo perdido y lo ganado, no tenemos más remedio que admirarnos ante la justeza con que el mismo Newman resumió el curso completo de su existencia en este maravilloso epitafio que ostenta la lápida de su sepultura:

*Ex Umbris et Imaginibus in Veritatem.
Desde las sombras y los reflejos,
hasta la Verdad.*

Newman y los Padres de la Iglesia

Padre José Morales Marín

I

Los Padres de la Iglesia ocupan un lugar fundamental en el momento positivo de la Teología, cuando ésta tiene que entrar en posesión de sus datos. Su lectura y asimilación resulta crucial para la formación del carácter cristiano, tanto en el teólogo como en todo fiel que deba llamarse culto.

La Iglesia ha dedicado recientemente a los Padres una notable atención y se ha referido a ellos en declaraciones que son harto significativas. Ha querido en concreto señalar la importancia de los estudios patrísticos para el desarrollo adecuado del método teológico. Así lo hace notar Juan Pablo II en el «Discurso a los colaboradores del Instituto Sources Chrétiennes», pronunciado en diciembre de 1993 (Doc. Cath. 19.12.1993, 1051-1052). La Iglesia ha hablado asimismo de la función decisiva de esos estudios en la formación de los futuros sacerdotes, dedicando por entero a este asunto la «Instrucción de la Congregación para la Educación católica sobre el Estudio de los Padres de la Iglesia», del 30 de noviembre de 1989.

El peso específico de los Padres como testigos autorizados de la Tradición cristiana difícilmente puede exagerarse si consideramos su decisivo papel en la determinación del Canon de la S. Escritura, en la fijación de los Símbolos y de las formas fundamentales de la Liturgia, y en el desarrollo racional de la fe, que constituye el programa y la esencia de la actividad teológica.

Con firme base en la S. Escritura, y poseídos de un hondo sentido de la Transcendencia y del misterio divino, los Padres de la Iglesia fueron los primeros teólogos, y se mostraron capaces en todo momento de armonizar la *vía mística* y la *vía discursiva* de acceso a Dios. Constituyen así un paradigma y un estímulo para la Teología de toda época.

Existen además algunas analogías que nos permiten relacionar la época patrística con el presente de la Iglesia. Dice la Instrucción citada más arriba:

"Como entonces, también hoy la Iglesia está realizando un delicado discernimiento de los valores espirituales y culturales, en un proceso de asimilación y de purificación, que le permite mantener su identidad, y ofrecer en el complejo panorama cultural de hoy las riquezas que la expresividad humana de la fe puede y debe dar a nuestro mundo" (n.3).

En esta situación histórica, que afecta de modo tan directo a la teología, los teólogos son particularmente requeridos a repensar el papel que los Padres —sus textos y su espíritu— deben desempeñar en el desarrollo de la metodología teológica. La misma extensión que disfrutaban en la actualidad los estudios patrísticos va frecuentemente acompañada de un cierto deterioro en su uso propiamente teológico. La escucha y la recepción profunda de la Sagrada Escritura en el terreno dogmático, realizada en los años 50 y 60, no ha sido completada todavía por una operación semejante en el campo de la patrística.

La proliferación ilimitada de estudios filológicos, históricos, biográficos, etc., ha desembocado en un positivismo patrístico, y en una situación que dificulta con mucha frecuencia la perspectiva teológica. Los dogmáticos se enfrentan así con la ardua tarea de llevar a cabo trabajos de síntesis, que permitan una presencia adecuada de los Padres en sus investigaciones, y manifiesten la solidaridad que debe reinar en el terreno de las ciencias sagradas.

II

Es bueno recordar ahora, sin embargo, que la amplia recepción crítica de los escritos patrísticos fue uno de los aspectos más creativos de la renovación teológica operada en la Iglesia durante las décadas inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965). En la actividad de hombres como Y. Congar, J. Daniélou, el cardenal H. de Lubac, por citar algunos, la teología católica alcan-

zó, con el estudio de los Padres, metas singulares en la profundización de la esencia del Cristianismo.

Pero un siglo antes de estos hechos se había producido en la Inglaterra anglicana una sorprendente y fecunda renovación teológica y eclesial, que se apoyaba especialmente en el estudio de los Padres, tanto anteriores como posteriores al Concilio de Nicea (325).

El centro de esta renovación fue John Henry Newman, fellow y tutor de Oriel College, y vicario de la Iglesia universitaria de Santa María, en Oxford. Newman pudo decir con verdad: «Los Padres me han hecho católico» (LD XXV, 353). Estos escritores cristianos pueden considerarse, en efecto, como la «causa intelectual» de su conversión (Cfr. Diff. I, 367 s.), un largo proceso religioso que llevó a Newman desde el calvinismo de su primera juventud hasta la plenitud de la verdad cristiana (Cfr. D. GORCE, *Newman et les Pères*, 2a ed. Bruges 1946).

El mismo Newman nos informa con detalle acerca de su encuentro con los Padres y del papel creciente que estos desempeñaron en su vida espiritual y teológica:

«Cuando era todavía un muchacho -escribe retrospectivamente en 1850-, mis pensamientos fueron dirigidos hacia la Iglesia primitiva y especialmente hacia los Padres más antiguos, debido a la lectura de la Historia Eclesiástica del calvinista Joseph Milner, y nunca he perdido ni sufrido interrupción en la huella, profunda y gratísima, que los perfiles de San Ambrosio y San Agustín dejaron en mi mente. Desde aquel instante, el mundo de los Padres ha sido siempre para mi imaginación un paraíso de gozo, a cuya contemplación he dirigido mi pensamiento de tiempo en tiempo, cuando me he visto libre de los compromisos propios de cada momento de mi vida».

Newman comenzó a leer, por sí mismo y directamente, a los Padres en 1828, 17 años antes de su conversión. Su amigo Edward Pusey le había enviado por encargo desde Alemania una edición de gran formato, que todavía puede verse en la biblioteca del Oratorio de Birmingham. Hay que decir que esta lectura sistemática representaba una empresa poco corriente para un anglicano de tendencias evangelistas. Porque los Padres de la Iglesia se asociaban en el sentir general de los ingleses cultos con el Catolicismo romano y con las pretendidas corrup-

ciones doctrinales que, según los anglicanos, éste padecía. En círculos teológicos y religiosos de tendencias escépticas o racionalistas, la indiferencia y el recelo hacia los Padres se convertían en desprecio o en abierta denuncia confesional. La misma familia de Newman encontró sus lecturas patristicas algo extrañas (Cfr. Letters, I, 119).

La entrada del diario correspondiente al día 23 de junio de 1828 dice así: «Comencé los Padres Apostólicos con Bernabé». Era el inicio de una aventura intelectual y religiosa de un alcance que Newman no podía sospechar.

Parece, sin embargo, que la lectura de los Padres realizada en esos meses le resultó decepcionante. Dice Newman:

«Cuando años más tarde (1828) comencé por primera vez a leer sus obras con atención y orden, me afané en analizarlos y catalogar sus doctrinas y principios. Pero cuando había procedido así por un tiempo, cuidadosa y minuciosamente, me di cuenta al examinar lo hecho que había obtenido muy poco de ellos, y concluí que los Padres leídos, exclusivamente del período antenicoeno, tenían un contenido muy escaso. En aquel momento no descubrí la razón de este resultado, aunque, con mirada retrospectiva, estaba muy clara: sencillamente los había leído en clave protestante, los había analizado y catalogado según principios protestantes de división, y buscando en ellos doctrinas y usos protestantes. Mis categorías (headings) eran «justificación por la sola Fe», «santificación» y otras parecidas. No sabía bien lo que buscar. Buscaba lo que no contentan y me pasaba inadvertido lo que allí estaba. Trabajé durante la noche y no obtuve nada. Debo, sin embargo, hacer una excepción importante: terminé la lectura con una viva percepción de la institución divina, prerrogativas y dones del episcopado, es decir, con una aversión implícita al principio erastiano» (Apología, 15).

III

Newman volvió de nuevo sobre los Padres en 1831, cuando estudiaba la historia del Arrianismo con vistas a su primera monografía teológica (concluida en julio de 1832), pero no había llegado aún el momento de asimilarlos doctrinalmente.

Por este tiempo Newman hubo de leer la «De-

fensio fidei Nicaenae», obra compuesta en 1685 por el obispo anglicano Georges Bull. La *Defensio* le proporcionó un vivo sentido sobre la importancia de la antigüedad como criterio para determinar la genuinidad de la doctrina cristiana. La antigüedad quedaría desde ahora vinculada para Newman a la pureza y plenitud del depósito revelado, por encima de cualquier otra regla de eclesialidad o de universalidad. Esta convicción no cesaría hasta 1839. Su cuarteamiento le plantearía las primeras dudas importantes acerca de la verdad del anglicanismo.

Newman publica *Los Arrianos del siglo IV* en noviembre de 1833. Esta obra es el primer producto sistemático de sus lecturas y estudios patrísticos. Pero no representa únicamente una contribución de importancia a la historia de las doctrinas cristianas. Es ante todo un libro de enorme temple religioso, que ofrece al público por vez primera y con gran nitidez un tema muy querido por los tractarianos: la *disciplina arcani* o *reserva* en el conocimiento y transmisión de los misterios cristianos. La cuestión del respeto a las cosas santas se trata aquí en su doble aspecto religioso y teológico, piadoso e intelectual. Se arranca de una honda vivencia de lo sacro y su carácter inefable, que lleva a la veneración personal y a una cautela respetuosa y pastoral en su proclamación.

IV

El verano de 1835 –como también el de 1839– sería muy fecundo para Newman en el estudio de los Padres de la Iglesia. «*Por fin los estaba leyendo por mí mismo –escribe en 1850–, pues ningún escritor anglicano había tratado especialmente y con detalle los temas que me ocupaban. En mi primer contacto con los Padres los había leído como protestante; después los leí en gran medida como anglicano, aunque es de notar que lo obtenido en ambas lecturas, por encima de la teoría o sistema con que había comenzado, apuntaba en una dirección católica. En el primero de los dos veranos mencionados –1835– mi lectura se limitó casi enteramente a temas doctrinales, con exclusión de la historia, y creo que me dejó más o menos donde estaba en la cuestión de la Iglesia católica*». Muy diferentes serían, por el contrario, los resultados del estudio de los Padres en la vacación veraniega de 1839.

Newman tenía que averiguar si el criterio de la antigüedad y pureza de las doctrinas era suficiente para decidir a favor del Anglicanismo las diferencias doctrinales entre la Iglesia Romana y su propia Comunión anglicana. O si, por el contrario, había

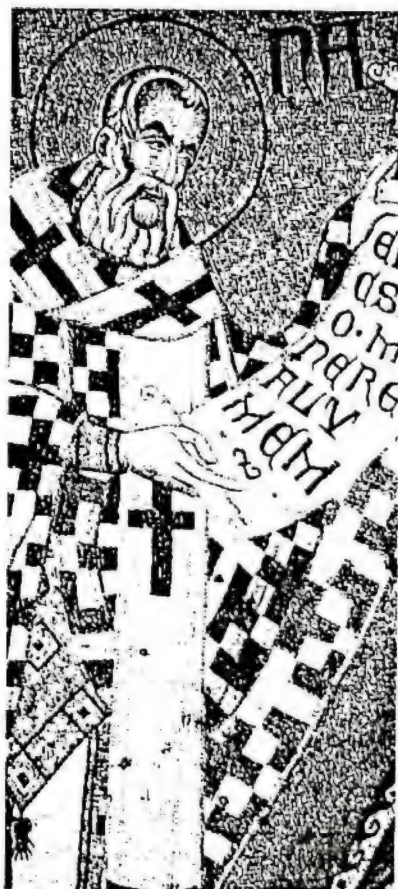
que dar preferencia, como sostenían los católicos, a los criterios de eclesialidad y universalidad.

En 1838 Newman ilustró plásticamente estas diferencias confesionales mediante el contraste que nos ofrece una imagen de la Virgen con el Niño y una representación de la Cruz sobre el Calvario. La peculiaridad de la teología anglicana radicaba en la idea de que la Verdad cristiana era algo enteramente objetivo y separado. La teología romana concebía en cambio esa Verdad como algo apoyado y medio escondido en el seno de la Iglesia, y como una sola cosa con ella. No la veía nunca como sola y destacada de todo lo demás, como, por ejemplo, podía verse la Cruz, sola y perfilada perfectamente contra el horizonte.

Los Padres de la Iglesia iban una vez más a mostrar a Newman el camino de la solución. El verano de 1839 será para él un periodo de dedicación al estudio patrístico. La investigación que lleva a cabo en torno a la controversia monofisita había comenzado en abril y le tenía reservada una sorpresa. Advirtió que los monofisitas –igual que los anglicanos– se apoyaban en la Antigüedad para sostener su error sobre la única naturaleza de Cristo. Sus enseñanzas heréticas eran resistidas y desautorizadas por la Iglesia, que, bajo la dirección del Papa León I, acuñaba en Calcedonia una nueva fórmula (en dos naturalezas) para excluir el nuevo error. La atención de Newman no sólo se centró con admiración en el decisivo papel desempeñado por la Sede romana. También creyó ver un ejemplo práctico de desarrollo dogmático: la fórmula calcedonense era el enriquecimiento, desde dentro, de un Credo que continuaba siendo el mismo.

En consecuencia, se encontró de repente con que su confianza en la firmeza de los principios fundamentales del Anglicanismo se tambaleaba y que se le implantaba en su mente una duda que nunca iba a ser desarraigada. «Creía ver en la referida controversia y en el Concilio Ecuménico vinculado a ella, una clara interpretación del estado presente de la Cristiandad, un patrón o tipo de los diferentes partidos y personas que han aparecido en el lado católico o protestante desde la Reforma» (Diff. I, 373).

Sus dudas aumentan con ocasión de la lectura de un artículo del católico Nicholas Wiseman que Robert Wilberforce hace llegar a sus manos durante la segunda o tercera semana de septiembre. El trabajo se titula «*Tracts for the Times: Anglican claims of Apostolic Succession*». Era un estudio sobre



la conducta y enseñanzas de San Agustín con motivo del cisma donatista. La lectura afianzó más la impresión hecha por la historia del monofisismo. De repente, como alumbrado por la luz de un relámpago, comprendió la debilidad de su posición y de su doctrina. San Agustín había respondido a las pretensiones católicas de los donatistas —que apelaban a la Antigüedad— con el criterio *Securus iudicat orbis terrarum*; es decir, la cuestión básica para determinar la pertenencia o no pertenencia a la única Iglesia católica era una cuestión de hecho, más que de derecho. La misma realidad de que una comunidad determinada se encuentre fuera de la comunión formada por las demás iglesias, constituye al conjunto de éstas en juez legítimo de la separada, y no deja lugar a dudas sobre la justicia de la condenación. Roma ha estado situada siempre en el lado de la verdadera Iglesia, contra las herejías y cismas que se han sucedido a lo largo de la historia.

El 22 de septiembre Newman escribe a F. Rogers unas líneas dramáticas:

"Desde mi última carta -el día 15- he sufrido el

primer impacto auténtico del romanismo... Es evidente que no hemos llegado al fondo de las cosas... Pienso seriamente que se trata de un artículo incomodísimo (se refiere al de Wiseman) bajo todo punto de vista, aunque desde luego es una opinión ex parte... No es asunto de broma..."

"Después de algún tiempo -escribe en la Apología- me tranquilicé, y por fin la vívida impresión de mi imaginación se disipó. Pero la verdad es que había visto la sombra de una mano en la pared. Estaba claro que tenía que aprender mucho todavía en la cuestión de las Iglesias y que tal vez alguna nueva luz vendría sobre mí. El que ha tenido una visión no puede vivir ya como cualquier otro que no la ha tenido nunca. Los cielos se habían abierto y vuelto a cerrar. El pensamiento que me había preocupado en un momento era éste: después de todo, se verá que la Iglesia de Roma tiene razón".

V

Los Padres de la Iglesia habían llevado gradualmente a Newman a lo que él mismo denominó «lecho de muerte» dentro de la Iglesia anglicana. Pero en ese recorrido espiritual y doctrinal, que quedaría plasmado en el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, de 1845, Newman hizo, junto a resolver la cuestión eclesial, otros descubrimientos de importancia.

La recepción y asimilación del pensamiento de los Padres del siglo IV (principalmente San Atanasio de Alejandría, San Basilio y San Gregorio de Nisa) acerca de la santificación interior del hombre justificado, no sólo sirvió a Newman para aceptar la idea católica de la regeneración bautismal interior. Le ayudó también a descubrir la doctrina sobre la divinización del cristiano por la Gracia Increada (Cfr. Ch. S. DESSAIN, *Cardinal Newman and the Eastern Tradition*, Downside Review 94 [1976] 95).

Se ha observado, en efecto, que la teología oriental ha insistido en que la gracia de la justificación implica una personal unión con Dios, que es resultado de nuestra deificación. Mientras que la gracia tendía a ser pensada en el Occidente más como un remedio contra el pecado que como una cualidad elevante del alma, el acento de Newman, tanto en sus sermones como en sus tratados, se coloca en nuestra divinización y en la inhabitación de la Santísima Trinidad que la acompaña.

Esta concepción patristica es precisamente la

idea más original y fecunda de las Conferencias sobre la Justificación, de 1838. Newman se sitúa con ellas en la vanguardia de una doctrina sobre la gracia que es hegemónica en nuestro actual momento teológico.

VI

Los Padres fueron también el principal apoyo de Newman para desarrollar su credo mariológico y llevarlo hasta su plenitud católica. Las objeciones del Newman anglicano sobre la devoción romana a María podían reducirse a dos: 1) la devoción mariana, tal como la practican los católicos, no se encuentra en los Padres; 2) esta devoción interfiere, al menos de hecho, con la adoración suprema que se debe solamente a Dios.

A partir de 1841 Newman inicia un lento proceso de remoción y superación de prejuicios, resultado de su situación religiosa general que le permite ver más claro. Se encuentra en condiciones interiores favorables para captar las observaciones que le dirige el católico Charles Russell, profesor del seminario irlandés de Maynooth, a quien Newman ha detallado las dificultades que experimenta respecto al culto popular católico a María. Russell le hace ver que estas dificultades se basan en un malentendido, pues en realidad Dios y Jesucristo son el centro insustituible de la veneración católica hacia la Virgen.

Newman comienza entonces a observar e interpretar con luz nueva los precedentes veterotestamentarios de adoración y culto religioso. Los encuentra especialmente en Exodo XXXIII, 10 y en el libro de Daniel X, 5-7.

Este descubrimiento se refuerza con el estudio a fondo de los Tratados de san Atanasio sobre la Encarnación del Verbo, que le descubren la dignificación de toda carne, realizada por Cristo al hacerse hombre y la licitud y conveniencia consiguientes de venerar a la Virgen y a los santos.

En un largo escrito de 1865, dirigido a su amigo anglicano Edward Pusey, Newman —que lleva veinte años en la Iglesia católica—, fundamentará sus tesis sobre los privilegios de María en obras de los Padres. Piensa que los anglicanos minimizan ingenuamente el peso doctrinal mariano de estos doctores, que hablan claramente a favor de Roma. Los anglicanos —dice Newman— «atacan a nuestros teólogos medievales y modernos, sin darse cuenta de que dejan a su espalda todo un ejército de adversarios antiguos» (Diff. II, 77).

Las tesis newmanianas acerca de María, Segun-

da Eva, de su santidad única y su excepcional dignidad son apoyadas directamente con textos de Justino (*Diálogo con Trifón*, 4.100), Tertuliano (*De Carne Christi*, 17) e Ireneo (*Adversus Haereses* III, 22, 34), que se refuerzan con otros de Cirilo de Jerusalén (Cat. XII, 15), Efrén (Opp. Syr. 11) Jerónimo (Epist. XXII, 21), Agustín (Sermo 232) y Fulgencio de Ruspe (Sermo 2), entre otros escritores patristicos (Cfr. J. Morales, *La Mariología de John H. Newman*, Scripta de María III, 1980, 516-518).

VII

Puede afirmarse desde muchos puntos de vista que los Padres de la Iglesia han sido para Newman fuente de su conversión y de sus concepciones teológicas. En la *Apología pro Vita Sua* (1864), que es en cierto modo, un resumen de su vida, los Padres aparecen continuamente no como testigos lejanos sino como personajes vivos que hablan y se hacen escuchar.

Así como Newman exclamó en 1833, a la vista de Sicilia, «esto es ciertamente una tierra, donde las haya», cuando pudo finalmente reconocer en Roma la misma Iglesia que los Padres, pudo exclamar también en su interior: «Esto es ciertamente una Iglesia y una genuina religión». Esta Iglesia, que los Padres habían defendido y alimentado, no era una teoría ni una noción, sino un hecho auténtico de la vida. Era en verdad una imagen de lo invisible, y acreedora por tanto a un asentimiento real y no solamente nocional, como le ocurrió con el Anglicanismo.

El interés patristico de Newman era práctico, proselitista y contagioso. Cuando Pusey puso en marcha en 1836 la llamada Biblioteca de los Padres de la Iglesia Católica, traducida al inglés, Newman aceptó y desempeñó con entusiasmo el cargo de director adjunto. «Nada como esta biblioteca —escribió por entonces— hará correr un río de excelente teología» (Letters II, 183). Un año después (1837) dedicaba al anciano patrólogo anglicano Martin J. Routh, que era Presidente de Magdalen College, la gran monografía sobre el Oficio Profético de la Iglesia. Lo hacía con las siguientes palabras: «A Martin Joseph Routh D.D., que nos ha sido conservado para dar testimonio ante una generación olvidada de lo que fue la teología de sus Padres». Newman no se refiere en estas líneas a los teólogos anglicanos del siglo XVII, como han pensado algunos, sino a los Padres de la Iglesia (Cfr. Thomas M.

Parker, *The rediscovery of the Fathers in the 17th century Anglican tradition. The Rediscovery of Newman*, ed. J. Coulson - A.M. ALCHIN, London, 1967, 31-49).

VIII

Ningún Padre de la Iglesia representaba para Newman tanto como San Atanasio de Alejandría (296-373), cuyos escritos antiarrianos tradujo con gran afecto y competencia en 1841. Le conoció en 1827 por la lectura del obispo Bull (*Defensio Fidei Nicaenae*). Le entusiasmó muy pronto su temple dogmático, su gran dominio de la filosofía y cultura platónicas imperantes en el s. IV, y su acendrada vida espiritual. Veía además en Atanasio un símbolo viviente de la valentía en la defensa de la independencia de la Iglesia frente al Estado. Pensaba también que el pensamiento y las enseñanzas de hombres como S. Atanasio, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás se identifican unas con otras en lo sustancial (LD XXIX, 2 1 2).

En el largo viaje al Mediterráneo que realizó en los primeros meses de 1833, Newman siguió las huellas del santo alejandrino, guiado por su gran imaginación y su poder de evocación histórica. A muchos amigos anglicanos intentó iluminar su propia conversión con el comentario de que «San Atanasio sólo se encontraría a gusto en templos católicos, si viniera hoy a Oxford» (LD XI, 115; XIII, 295).

La memoria de los Padres impregnaba la devoción personal de Newman, que consideraba a algunos de ellos como sus especiales intercesores ante Dios. En un texto redactado en 1864 a manera de testamento Newman escribe, entre otras cosas, lo siguiente:

"Encomiendo mi alma y mi cuerpo a la Santísima Trinidad, a los méritos y gracias de nuestro Señor Jesús, Dios Encarnado, y a la intercesión y compasión de nuestra querida Madre María; a San José; a San Felipe Neri, mi padre, padre de un hijo que no merece serlo; a San Juan Evangelista, San Juan Bautista, San Enrique, San Atanasio y San Gregorio Nazianceno; San Juan Crisóstomo y San Ambrosio. Me encomiendo asimismo a San Pedro, San Gregorio I y San León. Y también al gran Apóstol San Pedro. También me encomiendo a mi tierno Ángel de la Guarda, y a todos los Angeles y Santos" (J. Morales, Newman, Madrid, 1990, 284).

IX

Termino, con la observación de que Newman no se mostró ciego en ningún momento acerca de las deficiencias que los escritos patrísticos presentan en algunas ocasiones. No compartía, por ejemplo, el misticismo de Orígenes, ni el intelectualismo excesivo de Clemente Alejandrino, y mucho menos aún se mostraba conforme con el pesimismo antropológico de San Agustín.

En un plano metodológico más general, Newman criticó agudamente la interpretación usual del llamado canon de San Vicente de Lerín (*quod semper, quod undique, quod ab omnibus*), para determinar la ortodoxia de las doctrinas cristianas. La regla era insuficiente, y no permitía prescindir de un Magisterio eclesial vivo.

Tampoco puede decirse que Newman tuviera una concepción simplemente patrística de la Iglesia y de la teología, en oposición —por así decirlo— a una idea papalista moderna y de romanidad, como le reprochaban Manning y otros católicos ultramontanos. Por el contrario, el consenso de la entera Iglesia, presidida por el Sucesor de Pedro, estuvo siempre para Newman por encima del tan venerado consenso patrístico; y la autoridad doctrinal de la Iglesia era para él criterio último en la recta interpretación de los escritos patrísticos.

Cabe preguntarse finalmente porqué las lecturas patrísticas que hicieron de Newman un Católico romano no llevaron a otros anglicanos famosos, que tenían gran conocimiento de los Padres, por el mismo camino confesional. La respuesta debe buscarse probablemente en el hecho de que Newman poseía una precomprensión del cristianismo muy afín a lo católico, que le permitía una honda asimilación de los textos de Tradición según sus aspectos más esenciales.

Newman sintonizó con los Padres porque vivía en la misma longitud de onda espiritual. Había en todos ellos y también en él una fina percepción del Misterio cristiano. Este elemento común le permitió comunicar con el espíritu y la letra de las enseñanzas patrísticas, sin pecar nunca contra la Luz, como dice en la Apología, y sin tener miedo a las consecuencias religiosas personales que pudieran seguirse, es decir, sin miedo de llegar hasta el final de un camino cuyos tramos se le iban descubriendo sólo gradualmente. □

Newman y la Idea de una Universidad

Padre José Morales Marín

I

Newman se nos presenta en su rica personalidad no solo como un líder religioso de gran calado espiritual, sino también como un teólogo de nota, cuyo pensamiento ocupa hoy un lugar muy destacado en la teología de la Iglesia. Se nos presenta asimismo como un humanista que fue capaz de proponer un ideal educativo que mantiene en nuestras circunstancias culturales un alto grado de actualidad.

Estos aspectos de su obra y de sus escritos no deben entenderse como capítulos aislados de su actividad. Se hallan profundamente conexos y relacionados entre sí, porque proceden de una misma personalidad y de una visión unitaria de la existencia humana, elevada por el Cristianismo a una condición de equilibrio y de coherencia espirituales.

Los que visitan las habitaciones de Newman en el Oratorio de Birmingham pueden ver aún la toga académica que usaba en Oxford, como Fellow de Oriel College, colgada junto a las vestimentas e insignias cardenalias, como para significar al visitante atento que, entre los oficios representados por ambas vestes, Newman nunca apreció oposición sino continuidad y armonía. Lo espiritual y lo académico, lo religioso y lo intelectual, aparecen efectivamente en su vida y en su mente unidos, sin mezcla, y distinguidos, sin división, como suele decirse de las dos naturalezas de Jesucristo en la única Persona del Verbo Encarnado.

Newman mismo colocó a la *Idea de la Universidad*, publicada en 1852, entre sus cinco obras sistemáticas de gran envergadura (Carta de 18. 2. 1870: LD XXV, 34). Se refería además al Oficio Profético de la Iglesia (1837), las Conferencias sobre la Justificación (1838), el Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana (1845) y la Gramática del Asentimiento (1870).

La *Idea de la Universidad* se compone en su parte primera de nueve Discursos, cuya preparación fue sugerida a Newman, en septiembre de 1851 por el entonces Arzobispo de Armagh Paul Cullen. Este se había convertido por deseo de Roma en promotor principal de la Universidad Católica de Irlanda, de la que Newman había aceptado poco antes el cargo de Rector.

Los discursos de Newman habían de preparar el terreno para la fundación de la deseada Universidad, captar la atención e interés de los católicos cultivados de Dublin, e inculcar los principios de una educación superior que había de ser, como pedían los tiempos, confesional católica —es decir, no mixta—, y hecha en régimen residencial del alumnado.

II

La Universidad de Irlanda aparecía en la mente de las autoridades católicas —las romanas y gran parte de las irlandesas— como la única alternativa válida a los centros universitarios no confesionales de Cork y Galway, que por su neutralidad religiosa eran considerados peligrosos para la fe de su alumnado católico. La Santa Sede pretendía crear en Dublin una universidad según el modelo de Lovaina, que había sido reactivada hacia 1830 como centro universitario católico, con excelentes resultados.

Personalmente convencido del punto de vista de las autoridades eclesiásticas y fiel a sus directrices fundamentales, el ideario educativo de Newman, que se basaba en una larga experiencia, sobrepasaba, sin embargo, lo que podrían considerarse metas prácticas e inmediatas de la institución que iba establecerse. Sin negarlas en absoluto, las ideas newmanianas iban más allá de lo que estrictamente pedía la coyuntura del momento.

Newman estimaba que una Universidad digna



El interior de la Iglesia de San Pedro y San Pablo, de la Universidad de Dublin

de tal nombre debía conceder a la Ciencia profana el lugar que legítimamente le correspondía dentro de ella, y que la razón de ser del nuevo centro descansaba en la fusión armónica de saber humano y teología. Esta fue consiguientemente la línea directriz de las conferencias, que, recogiendo con fidelidad las inquietudes del arzobispo Cullen, obedecían simultáneamente a la filosofía educativa y religiosa de su autor.

El conferenciante había logrado en estos Discursos memorables (Discurso Introductorio - la Teología como rama del Saber - Incidencia de la Teología en los demás Saberes - Incidencia de los Saberes en la Teología - El Saber como fin en sí mismo - El Saber considerado en relación con la cultura - El Saber considerado en relación con el deber religioso - Deberes de la Iglesia hacia el Saber) una hazaña intelectual de vastas proporciones. Los discursos no sólo suponían una contribución histórica a la prosa inglesa, sino que diseñaban las líneas maestras de una propuesta educativa que era al mismo tiempo actual y perenne. Newman se encaraba audazmente con el gran problema educacional del momento, que podía formularse así: qué debían hacer los cristianos para mantener sus concepciones religiosas y teológicas tradicionales, y permanecer mientras tanto abiertos a las perspectivas culturales y científicas de la época.

III

Newman comienza sus Discursos como defensor de las justas pretensiones de la Teología a estar representada entre las cátedras de una Universidad.

Exclusivismo debe atribuirse, según nuestro autor, no a los que defienden estas pretensiones, sino a quienes las rechazan. Una Universidad, que por definición profesa enseñar todas las ciencias, no puede negar un sitio a la ciencia de Dios, sin contradecirse. Además, las ciencias, cada vez más relacionadas entre sí y llenas de influencias recíprocas, no podrían ser enseñadas de manera adecuada sin tener en cuenta el horizonte y los datos de la Teología. Por otra parte, no debe olvidarse que si la Teología no comparece en algún lugar del plan académico, su papel no sería simplemente ignorado, sino que, de hecho, se vería muy pronto usurpado por otras ciencias, que enseñarían, sin título y sin garantía, conclusiones propias en temas que obedecen a principios y contenidos diferentes.

Debe reconocerse asimismo que una Universidad, en su idea pura, y antes de ser considerada instrumento legítimo de la Iglesia, tiene un objeto y una misión específica; no persigue primariamente -in recto- influencia moral o formación técnica; no busca entrenar la mente en el arte o en el deber; su función es impartir cultura intelectual, de modo que logrado este fin puede ya despedir a sus alumnos, porque ha cumplido su misión: ha educado al intelecto para razonar bien todo asunto, para dirigirse hacia la Verdad íntegra y hacerse con ella.

Este es para Newman el gran cometido del conocimiento liberal, la razón de ser y auténtico fin de la Universidad. Tal conocimiento es un bien en sí mismo, y por sí mismo debe ser buscado. Posee -también debe añadirse- gran utilidad profana, pues constituye la mejor y más alta capacitación del intelecto para la vida social y política. Finalmente, en

su aspecto religioso, coincide hasta cierto punto o momento con el ideal cristiano; es decir, recorre con ese ideal una parte del camino, para separarse de él más tarde. Como consecuencia, demuestra ser a veces un importante aliado de la Religión, y otras veces —por su misma semejanza externa— se convierte en un peligroso y sutil enemigo.

Vemos así que el discurso 8° no sólo no continúa la línea propuesta en los discursos 6° y 7°, sino que la quiebra y modifica sensiblemente, con el fin de encontrar un equilibrio entre las exigencias del ideal humanista y los postulados del ideal religioso.

Así se expresa, en términos muy sumarios, el manifiesto educativo de Newman. Es la idea de lo que nuestro autor llamará *liberal education*, para distinguirla tanto de la educación eclesiástica como de la educación simplemente utilitaria, técnica, y especializada. La noción de Newman acusa el sello recibido en los años de Oxford, y refleja particularmente los hábitos intelectuales de sus colegas de Oriel. Pero si en Oriel Newman había intentado, en su oficio de Tutor, enriquecer el sistema educativo con la adición de elementos religiosos vividos con plenitud y sin rutinas, en su nuevo ambiente católico se vio llamado a una tarea distinta: la de elevar las metas y el horizonte pedagógicos de un sistema que él consideraba centrado en exceso sobre aspectos eclesiásticos, respetables mas no adecuados ya a la situación y necesidades del laicado católico.

IV

Newman ofrece un programa de educación liberal (es decir, centrada en la ciencia o el conocimiento por sí mismos), que gracias a su conexión con la Teología no conducirá al liberalismo doctrinal o a la indiferencia religiosa. El programa supera una concepción pedagógica en la que la Religión se encuentra corrompida (Oxford anglicano) o ausente (London University, Queen's Colleges de Irlanda). Ahora bien, también con respecto al ámbito católico, el ideal educativo de Newman resulta nuevo. Se trata de una mutación pedagógica. No sólo por los rasgos clásicos que, quizás en exceso, lo adornan y hasta comprometen. Sobre todo porque ahora ya no se habla de una ciencia profana sometida a la religión o tutelada desde ella.

Estamos en presencia de una ciencia autónoma, que libremente acepta la verdadera Religión católica y de ella se nutre. Esto no significa, naturalmente, que la ciencia en Newman no contenga en sí misma

principio religioso alguno, y que apurando los términos pueda calificarse de atea (es opinión, a mi juicio exagerada, de St. Arnaud, *Newman et l'incroyance*, p. 179). Un documento programático de su actividad para fundar la Universidad Católica de Irlanda, redactado en septiembre de 1851, nos informa más bien de lo contrario. Leemos allí que «todas las autoridades y profesores de la Universidad, al entrar en posesión de su cargo, deberán hacer profesión de Fe Católica según la fórmula del Papa Pío IV», y quedarán siempre urgidos «no sólo a no enseñar nada contrario a la Religión (católica), sino a tomar ocasión de las materias que enseñan, para mostrar que la Religión es la base de la ciencia, y para inculcar el amor a la Religión y los deberes religiosos» (*My Campaign in Ireland*, p. 80).

Como era de esperar, por su contenido novedoso y por el delicado momento en que hizo su aparición y ejerció su influencia, la *Idea* fue un libro controvertido en algunos ambientes del catolicismo inglés. Se vio criticado particularmente por W. G. Ward —converso de Oxford, como Newman—, tanto de palabra como en las páginas de la *Dublin Review* («*Father Newman on the Idea of a University*» n. s. 1873, 402-428). Ward pensó siempre que la *Idea* no acentuaba suficientemente el aspecto religioso de la educación, y que, en cambio, atribuía excesivo valor al aspecto intelectual. El contexto histórico y la personalidad de Ward invitan a pensar que éste encontraba prácticamente equivalentes los adjetivos «religioso» y «eclesiástico». En cualquier caso las críticas iban descaminadas. Porque Newman no era ciertamente socrático en este punto. Nunca pensó que la ciencia o el saber hicieran bueno al hombre por sí mismo. Veía muy claro que una cosa es saber y otra muy distinta hacer. (Cfr. *Idea*, 1 10).

Una persona como él, que tenía en estima tan alta la formación y educación del intelecto, no duda en afirmar: «Antes serán extraídos bloques de mármol de una cantera con hojas de afeitar, que la educación llegue a cambiar por sí sola el corazón humano» (*Idea*, ed. I. KER, Oxford 1976, 111).

Newman se mostró satisfecho con la *Idea*. Ninguna modificación importante de las operadas por él mismo vino a alterar las tesis centrales. Y la extensa circulación del libro fue un motivo de satisfacción y noble orgullo para su autor. «Encuentro con sorpresa —escribe en 1859— que mis libros sobre Universidades han tenido una utilidad y una influencia que yo no esperaba. Veo que han disuelto dificultades y clarificado puntos de vista; han reconciliado a mu-

chas personas con la situación presente del Catolicismo, y les han dado esperanzas para el futuro, allí donde desesperaban. Empiezo a pensar que puedo haber abierto una veta de metal que quizás coopere con lo que otros pensadores, a quienes no conozco, hagan en otros países» (LD. XIX, 251).

V

Las convicciones que toman cuerpo y cristalizan en la *Idea de la Universidad* habían madurado tiempo atrás en la mente de su autor. No eran consideraciones improvisadas. Newman aprovechó su inesperada llamada a Dublin, para formular por extenso un credo educativo que vivía en su cabeza desde hacía años, igual que en 1864 aprovechó el torpe ataque calumnioso del anglicano Charles Kingsley para inmortalizar en la *Apología pro vita Sua* la historia de sus convicciones religiosas y su evolución personal desde el anglicanismo a la fe católica.

Mención especial, como precedente y criterio interpretativo de la *Idea de la Universidad*, merecen las siete Cartas dirigidas al editor del Times de Londres, en febrero de 1841. Las Cartas versan sobre los postulados utilitaristas que el ministro Robert Peel había formulado en un discurso con motivo de la inauguración de una Biblioteca en su distrito electoral de Tamworth.

Estos siete textos, que representan un conjunto bien trabado, son un excelente resumen del pensamiento de Newman en torno a las relaciones entre ciencia profana, religión y moral. Describen y critican los ideales propuestos por Peel sobre el conocimiento práctico como vía hacia la transformación del hombre. Y contienen una elocuente defensa de la religión como parte del bien común temporal de la sociedad e instrumento de verdadera educación.

Los principios de Peel —dice Newman— están guiados por una noble intención del progreso, sin deseo alguno de ver perjudicada a la religión. Incurren, sin embargo, en la simplificación de afirmar que la ciencia de lo útil es madre de la virtud y tiene capacidad para elevar al hombre a su mayor perfección. De hecho se reduce así el espacio individual y social de la religión; se asignan a la cultura y a la formación técnica metas espirituales que no pueden alcanzar; se convierte lo cultural en sucedáneo de lo religioso.

Newman se dispone a mostrar que la ciencia profana no es siempre principio del progreso moral,

y que el hombre no se hace necesariamente mejor por el hecho de hacerse más sabio o más culto. La bondad y mejora interiores del individuo son efectos mayores que exigen causa y medios proporcionados. Saber o conocer son una cosa; hacer es otra muy distinta. Tener conciencia del deber no equivale a realizarlo.

A la hora de la verdad se descubre que las metas de Peel y la escuela de pensamiento que, a sabiendas o no, representa son mucho más modestas. Realmente, no se propone una victoria de la mente sobre sí misma, la supremacía de la ley moral, la reducción del mal interior, la unidad de una naturaleza desordenada, el cambio del carácter; sino, únicamente, la calma de las pasiones mediante la distracción con otros objetos y el simple alejamiento de las tentaciones y obstáculos del bien obrar.

«Peel no pretende subrayar —dice Newman— la naturaleza gigante que hemos recibido al nacer, ni debilitar a los enemigos domésticos de nuestra paz, ni desterrar las pasiones y fortalecer la razón. Intenta sólo sobornar al enemigo con regalos que serán eficaces por un tiempo y nada más» (DA, 264). Es decir, se persigue una modificación de objetivos externos, no un cambio interior. Es una meta proporcional a la filosofía de numerosas escuelas que consideran la perfección y el bienestar como algo venido desde fuera y no desde dentro; algo no conseguido con el esfuerzo personal, sino mediante una exposición pasiva a influencias que escapan al control de cada uno.

«No hacen falta muchas palabras —continúa— para determinar que siendo la naturaleza humana lo que realmente es, y existiendo un arte de la vida, decir que consiste, o se sitúa esencialmente, en cultivar la ciencia, que la mente se cambia con un invento o se salva con distracción y puede ser conducida de ese modo hacia la inmortalidad, que el dolor, la ira, la cobardía, la vanidad y la pasión pueden ser sometidos mediante el estudio de conchas o hierbas, la inhalación de gases, seccionar rocas, o calcular medidas, es el mayor de los engaños que un sofista o un charlatán han planteado a un auditorio. Si la virtud es dominio sobre la mente, si su fin es la acción, si su perfección es orden íntimo, armonía y paz, hemos de buscarla en lugares más serios y santos que una biblioteca o una sala de lectura» (DA, 268).

Si la ciencia profana no es principio de progreso moral, tampoco constituye un medio directo para lograrlo. No son el conocimiento y el prestigio, sino

la Gracia y la Palabra de Dios los principios capaces de impulsar, renovar y articular al hombre espiritual regenerado desde el Evangelio y a la sociedad en la que vive.

La cultura podría engendrar, como máximo, una moralidad humana. Pero en moral, como en física, el curso del agua no puede elevarse más alto que su fuente. El cristianismo levanta al hombre de la tierra, porque viene del cielo. La moralidad humana, por el contrario, se arrastra a nivel terreno y no tiene alas para volar. Las escuelas mundanas que predicán el mero conocer no contemplan la elevación del hombre por encima de sí mismo, lo dejan donde lo han encontrado. No se puede desterrar el vicio y la corrupción interior con medios puramente humanos; hay que ir a una fuente más alta para renovar el corazón y la voluntad. Los métodos humanos son buenos si se usan en el lugar que les corresponde. Son inútiles, e incluso malos, fuera de su sitio.

Es el cristianismo lo que debe ser colocado en la raíz de toda educación verdadera. Si al educar comenzamos con la naturaleza antes que la gracia, con evidencias antes que la Fe, con conciencia antes que la conciencia, estamos en el camino de ceder ante los apetitos y las pasiones y cerrar los oídos a la razón. Hay que colocar Fe primero y conocimiento después; hacer que la Universidad sirva a la Iglesia, que la poesía clásica sea tipo de la Verdad evangélica, que la ciencia sea un comentario del Génesis.

Tampoco es la ciencia profana un antecedente o precursor obligado del desarrollo moral y religioso. Nunca podrá sustituir a la teología y al cultivo científico de las ciencias religiosas en sí mismas.

Newman afirma finalmente que la ciencia profana, cultivada a costa de descalificar la religión como dogmatista y divisiva en sus credos, no es principio de cohesión y unidad sociales.

La ciencia no hace religioso al hombre si no lo es ya cuando se acerca a ella. Es absurdo intentar mediante la Filosofía lo que siempre se ha intentado con la religión. El saber profano sin acompañamiento de una religión personal tiende a la incredulidad.

A modo de resumen, el autor cierra la exposición con las siguientes palabras: «Considero que siendo como son los quehaceres científicos intrínsecamente excelentes y nobles, acreedores a un lugar en la educación y fecundos en beneficios temporales para la comunidad, no son ni pueden ser, sin embargo, instrumento de formación ética; que la física no suministra una base, sino únicamente ma-

teriales para el sentir religioso; que el conocimiento ocupa la inteligencia pero no la forma; que la comprensión de lo invisible es el único principio conocido capaz de vencer el mal moral, educar a la multitud, y organizar la sociedad» (DA, 304).

Las cartas contienen una enseñanza esencialmente válida y deben ser leídas junto con la *Idea of a University*, a la que sirven admirablemente como introducción.

VI

En la *Idea* Newman plantea además vigorosamente el recto equilibrio, dentro de la formación del hombre y la mujer cristianos, entre fe y cultura profana. La meta de un Cristianismo bien entendido y aplicado es «reunir cosas que en un principio habían sido unidas por Dios, y se han visto luego separadas por el hombre... Yo querría —dice Newman— que el intelecto dispusiera de la más amplia libertad y que la religión gozara de una libertad semejante; y querría establecer que ambas, cultura y religión, se encuentren en el mismo lugar y se encarnen en las mismas personas. Deseo que los mismos lugares y los mismos individuos sean al mismo tiempo oráculos de filosofía y santuarios de devoción. Deseo que el laico intelectual sea verdadero y devoto creyente, y que el hombre devoto sea culto y pueda dar razón de su fe».

En respuesta a la famosa pregunta retórica de Tertuliano: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?», Newman dice: «¿Porqué una debe excluir a la otra? Es cierto que Jerusalén es más importante que Atenas, pero los cristianos contribuyen a perpetuar la fragmentación causada por el pecado, cuando sostienen a Jerusalén a costa de Atenas. Hagamos que, tal como ha querido siempre la entera tradición católica, existan tanto Atenas como Jerusalén, y contribuyamos de este modo a reintegrar la unidad de la naturaleza humana».

Newman lamenta el hecho de que con frecuencia la inteligencia, el ingenio, el gusto y la riqueza de la imaginación se encuentran en el lado del error y no de la virtud, mientras que personas virtuosas y de conciencia demuestran tener a veces una mente muy restringida (Cfr. SVO, 5 s.).

VII

Lo que anima la obra entera de Newman sobre la Universidad es la defensa de un centro de saber integral, justamente cuando la Universidad comen-

zaba a ser atacada y dislocada por las tendencias empiristas y utilitaristas de la modernidad.

Dado que durante los años transcurridos entre la empresa de Newman y nuestro tiempo, el triunfo no ha sido para la propuesta del Cardenal sino para las tendencias que él consideraba disgregadoras, la lectura de sus Discursos resulta hoy un tanto anacrónica, y a la vez actualísima.

Newman defiende un tipo de universidad que coincide con el gran hallazgo del Occidente cristiano, es decir, un centro superior de investigación y transmisión de un saber libre, sistemático, formativo y desinteresado. Este tipo de universidad, nacida en los siglos de la máxima presencia de la cultura católica, ha sufrido en los tiempos de la modernidad un proceso —inevitable y comprensible— de fragmentación del saber, de subordinación utilitaria a los procesos productivos, de dependencia económica de los poderes estatales e industriales, de condicionamientos ideológicos y políticos.

Aquel primado del saber humanístico y filosófico-teológico, en cuyo interior había nacido la universidad, es con gran frecuencia destruido por la ideología o paralizado por la tecnología sin alma.

La universitas ya no suministra por lo general un saber formativo, sino una tecnología operativa,

inserta en el proceso de producción-consumo. Es la situación que justificaba ya hace años la queja del poeta T.S. Elliot, que exclamaba: ¿dónde está el saber que se ha degradado en conocimiento, y dónde está el conocimiento que se ha degradado en información?

Así como lo ético se ha convertido en lo técnico, lo verdadero se ha transformado en cálculo y números. Parece el final de aquel saber humanístico, al que Newman quería confiar la función de mediar entre las diversas ciencias y la teología. Sería la pérdida de la finalidad crítica de la Universidad, que ha devenido una escuela superior de tecnología o un centro de instrucción para «especialistas sin alma», como decía el sociólogo Max Weber.

Precisamente por estos motivos, la inactualidad de la propuesta contraria de Newman resalta por su extraordinaria actualidad, y habla a nuestro tiempo con marcada elocuencia. Lo hace así al indicar un modelo insuperable de Universidad, inventado cumulativamente por la civilización griega, romana y cristiana; y al mostrar que la humanidad del Occidente, que ha llegado al final de la época moderna, podrá evitar caer en la barbarie intelectual si consigue recuperar aquel saber unitario, que es propio de la Universidad promover y transmitir. □

La universitas ya no suministra por lo general un saber formativo, sino una tecnología operativa, inserta en el proceso de producción-consumo. Es la situación que justificaba ya hace años la queja del poeta T.S. Elliot, que exclamaba: ¿dónde está el saber que se ha degradado en conocimiento, y dónde está el conocimiento que se ha degradado en información?

“Tú me has hecho pasar de
año en año,
y con Tu maravillosa
Providencia,
de la juventud a la
madurez,
con la más perfecta
sabiduría,
y con el más perfecto
amor.”

(Meditations and Devotions, 381)